محتويات العدد 24

كلمة التحرير

المدى الزمني لجهود إسلامية المعرفة:

تنطلق جهود إسلامية المعرفة من تشخيص الأزمة التي عانت الأمة منها عبر تاريخها ونعاني منها في حاضرها، واعتبار أن هذه الأزمة في حقيقتها هي أزمة فكرية، وأن سائر الأزمات الأخرى في جوانب حياة الأمة رغم عمقها و تجذّرها إنما هي نتيجة للأزمة الفكرية أو مظهر من مظاهرها. فالأزمة الفكرية هي الأم والعلّة الكبرى. وهذه الأزمة الفكرية ليست طارئة حديثة العهد، وإنما تعود بعض مظاهرها وبعض عواملها إلى مراحل مبكرة في تاريخ الأمة تمثلت بعض جوانبها في الخلاف حول قضية الإمامة العظمى، وجدل العقل والنقل والفصام بين القيادة الفكرية والسياسة، وما نتج عن ذلك كله من مسلسل الإنقسامات و الانحرافات.

وكثير من الجهود الفكرية الّتي رافقت مسيرة الأمة في تاريخها كانت تستهدف مواجهة هذه القضايا والظروف. وهي جهود تحتاج إلى مراجعة وتقويم وإعادة صياغة بما يخدم قضايا الفكر المعاصر. فقد أصبحت هذه الجهود المتراكمة تراثاً مختلطاً تتفاوت النظرة إليه فمن يرى أنه تجربة الأمة ودينها المقدس، ومن يرى أنه تاريخ مضى بأصحابه، فَلِم الإلتفات إليه؟ ونحن نلهث وراء أمم معاصرة تحتاج إلى بذل كل الجهود والطاقات وكسب الوقت للحقاق بركبها. لذلك فإن هذه المراجعة تستلزم التمييز بين ما هو دين ووحي يتصف بالعصمة و القداسة وما هو اجتهاد بشري في تنزيل قيم الوحي على واقع الحياة وظروفها المتجددة ويتصف باحتمال الخطأ و الصواب.

وفي هذا السياق نستطيع أن نفهم جهود العلماء السنة في جمعها وتدوينها، بدءاً بقرار الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، وتطوير الضوابط لحفظها وصيانتها من الوضع والكذب والعبث، وجهود البخاري ومسلم، وجهود علماء التفسير في وضع قوانين الفهم والتأويل والتفسير، وضبط الأدوار المنهجية لكل من النص والعقل، وجهود جمع قواعد أصول الفقه و تدوينه، وجهود الإمام الشافعي والإمام أحمد في التعامل مع مشكلة المنهج، وجهود الأشعري في جمع مقالات الإسلاميين ورصدها وتحليلها وتقديم ملخص للأركان العقدية يمكن الاتفاق عليها، وجهود إمام الحرمين الجويني في معالجة قضية الإمامة والسياسة،وجهود الغزالي في إحياء علوم الدين ومحاولته لتقديم نظرية متكاملة في المعرفة، وجهود ابن رشد

في رفع التناقض الموهوم بين الحكمة والشريعة وجهود ابن الحزم في العودة إلى مناهجية خير القرون، وجهود ابن تيمية في درء تعارض العقل و النقل، وجهود ابن خلدون في تأسيس معالم العلوم الاجتماعية... وغيرها.

ويبدو أن الأمة لم تبرأ من الإصابات الّتي انتابتها في فكرها وواقعها ، ولذلك فقد استمرت محاولات الإصلاح والتجديد فبما بعد، و تمثّلت في جهود سلسة من المصلحين و تلاميذهم، ومن ذلك جهود شاه ولي اللّه الدلهوي في الهند، وجهود الشيخ محمد بن عبد الوهاب في النجد، و الإمام الشوكاني في اليمن. ومن ذلك جهود الآلوسي في العراق، و الطباطبائي في إيران و السنوسي في ليبيا، والمهدي في السودان، ثم جهود الأفغاني ومدرسته، و الكواكبي وجمعيته، وابن باديس، ثم جهود البنا، والمودودي، وسيد قطب، ومالك بن نبي، والنبهانيّ، والغزالي، والندوي، وغيرهم من قادة الحركة الإسلامية الحديثة. فمنهم من قضى نحبه ز منهم من لا يزال ينتظر.

فالإحساس بوجود الأزمة لم يتوقّف في تاريخ الأمة كما لم تتوقف محاولات الإسهام في معالجتها. ومن اللافت للنظر والمحزن حقاً أن الميراث الثقافيّ الحضاري للأمة لم يأخذ الاهتمام الأكبر من الجهود الفكرية، بل انصرف أكثر الاهتمام إلى التاريخ السياسي؛ تاريخ الأشخاص والأحداث وقد ارتبط البعد الفكري في جهود المصلحين من حيث ضيقه أو اتساعه بعوامل عدة يتعلّق بعضها بمدى إدراك كل مصلح لأوجه المشكلة الّتي يتناولها وبظروف نشأة المصلح وطبيعة الضغوط الجتماعية السائدة من حوله...

القضية المطروحة في إسلامية المعرفة إذن ليست قضية مبتدعة بل هي قضية التجديد والنهوض الحضاري لهذه الأمة. وإذا جرى التأكيد على مركزية الفكر في هذه القضية، فما ذلك إلّا لأنّ الفكر يحتلّ الموقع المركزي في حياة الإنسان فرداً ومجتمعاً، وهو ناتج التفاعل بين جوانب الغيب والشهود في هذه الحياة، وبين مدركات العقل الإنسانيّ وقيم الوحي الرباني، ومحاولات تنريل القيم على الواقع وامتداد القيم عبر الزمان وتحويلها إلى أفكار تتصل بمشكلات العصر و تطور أنماط الحياة، وكلها محاولات تتخطئ وتصيب باعتبارها جهداً عقلياً وعملياً للإنسان ومظهراً من مظاهر بشريته وعبوديته لخالقه.

لذلك فإن دراسة الإصلاح الفكري وجهود الإصلاح المعرفي في تاريخ الأمة، وتقويمها، وتحديد حظوظها من النجاح والإخفاق، واستخلاص الإسهامات الّتي قدمتها، وبخاصة في مجال تطوير المنهج وتنقية عالم الأفكار تعد من الأولويات التي تغني الرؤية الإسلامية المعاصرة.

وثمة دراسات عديدة حاولت ذلك؛ فقد بذل د. علي سامي النشار[1] جهوداً مقدرة في محاولة الكشف عن نتاج العبقرية الإسلامية في التوصل إلى فكرة المنهج عند من يعدهم الممثلين الحقيقيين للإسلام، من الفقهاء وأصوليين ومتكلّمين ومتصوفة، تجاوزوا ما نقل عن فلسفة اليونان من قضايا المنطق، وغَرِق فيه بعض "فلاسفة الإسلام" من أتباعهم وشاحهم، وبين كيف أن غالبية علماء الإسلام رفضوا منطق اليونان من قضايا المنطق القائم على المنهج البرهاني القياسي؛ الّذي كان روح الحضارة اليونانية القائمة على النظر الفلسفي؛ ولأن هذا يتناقض مع المنهج التجريبي الاستقرائي الذي وجدوا فيه التعبير الأفضل عن روح الإسلام الّذي يناسق بين النظر و العمل وبين العقل والنقل، مع أن بعض علماء المسلمين ممن عرفوا بفلاسفة الإسلام لم يجدوا بأساً في هذا المنهج، ليس لأنه الأداة الوحيدة في التفكير ولكن لأنه أداة من الأدوات.

وقد انشغل النشار كثيراً في سجاله هذا ببيان أهمية المنهج العلمي الّذي يقوم على الاستقراء والتجربة، وكيف أن العلماء المسلمين وضعوه بصورته الكاملة وبعناصره جميعاً، وكيف انتقل هذا المنهج إلى أوروبا، مستشهداً في هذا البيان بكلام روجر بيكون من أن "معرفة العرب وعلمهم هي الطريق الوحيد للمعرفة الحقّة".(ص 356)

وبعد أن يستعير الريباني يونس[2] تعريف عماد الدين خليل لمشروع إسلامية المعرفة؛ يصف هذا الشروع بأنه مشروع عريق يعود في أصوله التاريخية إلى القرن الثالث الهجري؛ حيث كان حينها مشروعاً نشيطاً للغاية، أما في عصرنا هذا فهو لا زال محتشماً ومتردداً. والباحث هنا يرى أن مهمة هذا المشروع المعرفي المعاصر إحياء مجال تداولي عربي إسلامي يكون بديلاً عن ا ال التداولي الغربي السائد.

---

[1] النشار علي سامي مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. بيروت: دار النهضة العربية 1984 الطبعة الثانية.

[2] الريباني، يونس. ناصية الأسطورة: دراسة علمية تكشف عن حقيقة الظاهرة الأسطورية. كتاب مقدم للطبع. الفصل الثاني بعنوان مثلث الأسلمة ص 21-29

أما الدكتور نزار العاني[3] فيرى أن الفعل الحضاري الإسلامي في القرون الخمسة الأولى كان يمثّل تفاعلاً حضارياً مع الثقافات و الحضارات السابقة . وقد اقتضى هذا التفاعل الحضاري أن يقوم عديد من الباحثين المسلمين بتعلّم لغات تلك الحضارات، وأن يتم استئجار العديد من المترجمين من الناطقين بتلك اللّغات لنقل مخزو ا المعرفي في الفلسفة والعلوم إلى اللّسان العربي. ومع أنّ الإطار المرجعي الإسلامي كان أساساً للتعامل مع هذا المخزون المعرفي المترجم فقد تفاوتت منهجيات هذا التفاعل ونتائجه. وتطورت في الساحة الفكرية الإسلامية مدارس عديدة، اعتمد بعضها على إعمال العقل الفلسفي المسلم في الأصول الفلسفية اليونانية ذات الأصل البشري، وذلك في محاولة لتوفيق بين القرآن والفلسفة، فجاءت أعمال من سموا في التاريخ الإسلامي "فلاسفة الإسلام" تعبر عن فشلهم في إخراج فلسفة إسلامية قرآنية كما يرى الدكتور محمد حمدي زقزوق[4] . ويمثّل هذه المدرسة علماء من أمثال الفارابي والكندي والرازي وإخوان الصفا، كلّ بطريقته الخاصة. وتعاملت مدرسة المعتزلة من هذا التفاعل بطريقة مختلفة حيث أعطت للعقل دوراً كبيراً واستخدمت الوسائل العقلية في دعم قضايا الإيمان. وجاء الغزالي ليدرس الفلسفة ويلخصها في مقاصد الفلاسفة ثم يوظّف منهجه الخاص في نقدها يمزج فيه بعض الأساليب السائدة بمنهج عرفاني ذوقي خاص به. ثم جاء ابن تيمية، فكانت له مدرسته المتميزة في الرد على المنطقيين وتأكيد التوافق بين النقل الصحيح و العقل الصريح ودرء تناقض النقل والعقل. ثم كان لابن الرشد جهوده في شرح الفلسفة ونبسيطها وتنقيحها والتركيز على العقليات والطبيعيات اليونانية مع إهمال الجوانب الميثولوجية الوثنية، وتعرض لنقد الغزالي للفلسفة ببيان ما يراه وجهه الحق في ما وصل إليه التهافت في افته.

وللدكتور طه جابر العلواني[5] تجربة لطيفة في ربط مشروع إسلامية المعرفة المعاصر بجهود علماء الأمة في بعض محطات التاريخ الإسلامي، من خلال بيان صور تعامل هؤلاء العلماء مع الواقع الفكري والعملي الذي واجهوه في تلك المواقف، ومقابلة ذلك بالصور المطلوبة لتعامل علماء الأمة في هذا العصر مع واقعهم. ويقدم مثالاً تفصيلياً من جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الإصلاح الفكري والمنهجي الإسلامي، ويؤكد من خلاله أن الوعي على الطبيعة الفكرية والمنهجية لأزمة الأمة ليس مجرد هم طارئ

---

[3] الفعل الحضاري في قرونه الخمسة الأولى: الدورة الأولى لأسلمة المعرفة الإنسانية. دراسة مقدمة إلى المؤتمر العالمي لأسلمة العلوم الإنسانية. الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا 4-6 آب(أغسطس) 2000

[4] الكردي، راجح. نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة، هيرندن:المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1993

[5] العلواني، طه جابر. ابن تيمية وإسلامية المعرفة. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1994

لبعض المفكرين المسلمين المعاصرين، وليس تسويغاً تعسفياً لمصطلح جديد من خلال تأصيله في التراث التاريخي الإسلامي، ولا هي محاولة لإدراج قضية معاصرة على جدول أعمال التيار السلفي المعاصر لإضفاء المشروعية السلفية عليه، بل إن له جذوره وامتداداته في تراث علماء الإسلام في مختلف العصور، وأن المسألة المهمة في الأمر ليس المصطلح والشعار، وإنما المفهوم والمضمون.

بحوث ودراسات:

تصرفات الرسول صلى الله عليه و سلم بالإمامة
الدلالات المنهجية والتشريعية

سعد الدين العثماني

تقـــديـــم

تعد دراسة مناهج النصوص النبوية من أكثر الدراسات الأصولية و الحديثية أهمية. فكون الحديث المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، و أداة لفهم القرآن الكريم، يقتضي بذل الجهود لتطوير تصنيفه ودراسته وتحليله، وتفهم مقاصده وغاياته، وكشف علاقة أحكامه بالزمان والمكان ومتغيرات الواقع. والتسلح بتلك المناهج شرط أساس لحسن فهم ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلّم وإهمالها يحدث _ لا شك _ اضطراباً في الفهم، وفوضى في التعامل، وخروجاً عن مراد الرسول صلى الله عليه وسلّم بقوله وفعله وتقريره.

والتعرف على مراد الشارع وقصده من كلامه، يستلزم أخذ سياقه اللفظي والحالي بعين الاعتبار. أما السياق اللفظي (ويسمى اللغوي أو الداخلي) فهو مرتبط بألفاظ الكلام و تركيبها داخل النص. وأما السياق الحالي أو المقام، فيضم العديد من القرائن المرتبطة بدواعي التصرف النبوي، وثقافة من التوجه إليه من الأفراد أو الجماعات، وظروفه، و أحواله الاجتماعية، وما يحيط بكل ذلك من أمور يمكن أن تأثر في معنى الكلام أو تعين على تفهم مقصد المتكلّم.

دبلوم الدراسات العليا (ماجستير) في أصول الفقه من جامعة محمد الخامس (الرباط، المغرب) ، نائب الأمين العام لحزب العدالة والتنمية.

وقد فطن الأصوليون مبكرا لأهمية المقام في فقه السنة،وإنزال نصوصها م لها الصحيح. ولعل من أقدمهم في ذلك الشافعي الذي يسميه الحال. يقول:"ويسن صلى الله عليه وسلّم سنة وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلّص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما"[1]. ووظف الشافعي التعرف على مقامات النصوص النبوية لنفي التعارض بينهما. وأوضح في مواضع مختلفة من كتابه "اختلاف الحديث"[2] أن عدم معرفة تلك المقامات يؤدي إلى اعتقاد الاختلاف بين الأحاديث، وأن هذه المعرفة بالتالي شرط أساس للفهم السليم للسنة.

وتتابع الأصوليون في بيان أهمية قرائن الأحوال في فهم الخطاب الشرعي، وخصوصاً أثناء الحديث عن قرائن تخصيص العام. ويمكن أن نعد أبا اسحاق الشاطبي من الذين بينوا بوضوح علاقة مقصد الشارع بتعرف المقام الذي صدر منه الخطاب الشرعي. فمعرفة مقاصد كلام العرب عنده، مرتبط "بمعرفة مقتضيات الأحوال" ، وهي "حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، أو بحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك"[3]. وبالتالي فإنه إذا جهل الناظر في نصوص الشريعة بعض أو كل مقتضيات "الحال" الذي يكتنف الخطاب (أي المقام" "فات فهم الكلام جملة، أو فهم بعضه"[4].

أما ابن قيم الجوزية فيعد لإرادة الشرع هي الفقه، الذي هو أخص من الفهم. ومن لم يفهم ذلك القصد وتلك الإرادة فلم يفقه كلام المصطفى صلى الله عليه وسلّم[5]. كما جعل من فقه السنة التمييز من عقوباته، بين ما هو محدد تحديداً ملزما للأمة كلها، وما يختلف باختلاف المصالح، " فإن النبي صلى الله عليه وسلّم أمر بقتل الشارب في المرة الرابعة، ولم ينسخ ذلك ولم يجعله حدا لابد منه، فهو عقوبة ترجع

1 الرسالة، تحقيق وشرح أحمد شاكر، بدون طبعة ولا تاريخ، ص214

2 طبع ملحقا بكتاب **الأم**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ_ 1993م

3 الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ ولاطبعة، 3 / 347

4 مرجع سابق

5 إعلام الموقعين، دار الفكر بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ 119/1

إلى اجتهاد الإمام في المصلحة"[6]. فميز هنا من مقامات عقوباته بين مقام التشريع الملزم "للأمة كلها"ومقام اجتهاد الإمام في المصلحة" ومن لم يميز هذا التمييز عنده لم يفقه السنة.

وهكذا تبين أن معرفة المقام الذي صدر منه التصرف النبوي لا مناص منه لفقه معناه، ومقصد الشارع منه. لكن المقامات التي تليق بصاحب الرسالة صلى الله عليه وسلّم وتختص به، هي مقامات التشريع والتوجيه والإرشاد بأنواعها لا مقامات الفخر والمدح والدعاء التي يعتبرها البلاغيون عادة في فهم الكلام.

وعلى الرغم من أن وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلّم الأساسة هي تبليغ الرسالة، إلا أن ممارسته قيادة المسلمين وإمامتهم السياسية. اقتضت ذلك أن تكون له من مقام الإمامة تصرفات تختلف عن تن تصرفاته الصادرة عنه بحكم النبوة والرسالة أو بحكم أي مقام آخر.

أولاً ـ تأسيس وتعريف

إننا ننطلق ـ إذن ـ من أساس منهجي هو ان التصرفات النبوية متنوعة، و أ ا ليست على نسق واحد، ولا في مرتبة واحدة من حيث جهة صدورها عن المصطفى صلى الله عليه وسلّم، ومن حيث حكمها الشرعي. ونقسمها إلى نوعين هما:

1 _ تصرفات تشريعية، وهي ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلّم مما هو للإتباع والاقتضاء، أو ما كان من تصرفاته مطلوب الفعل وجوباً أو استحباباً. وهذه التصرفات التشريعية تنقسم أيضاً إلى قسمين:

ـ تصرفات بالتشريع العام، وهي تتوجه إلى الأمة كلفة إلى يوم القيامة.

ـ تصرفات بالتشريع الخاص، وهي مرتبطة بزمان أو ماكن أو أحوال أو أفرام معينين، وليست عامة للأمة كلها، ويطلق عليها بعض العلماء التصرفات الجزئية أو التشريعات الجزئية أو الخطاب الجزئي، ومنه كلام ابن قيم الجوزية: " لا يجعل كلام النبوة الجزئي الخاص كلياً عاما، و لا الكلي العام جزئياً خاصاً" [7]

---

[6] فصول في القياس، ضمن القياس في الشرع الإسلامي لابن تيمية و ابن قيم الجوزية، دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثالثة، 1398هـ ـ 1978م، ص 130

[7] زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق و تخريج شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الثالثة 1989 ، مؤسسة الرسالة بيروت 109/4

2 _ تصرفات غير تشريعية، وهي تصرفات لا يقصد ا الاقتداء والاتباع، لا من عموم الأمة ولا من خصوص من توجهت إليهم. وقد أحصينا منها: التصرفات الجبلية والتصرفات العادية والتصرفات الدنيوية والتصرفات الإرشادية والتصرفات الخاصة به صلى الله عليه وسلّم.

ويمكن تعريف التصرفات النبوية بالإمامة بأنها تصرفاته صلى الله عليه وسلّم بوصفه إماما للمسلمين ورئيسا للدولة يدير شؤو ا بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية لتحقيق المقاصد الشرعية في ا لتمع ويسميها بعض العلماء تصرفات بالسياسة الشرعية[8] أو بالإمارة[9].

وإذا انطلقنا من التقسيم السابق للتصرفات النبوية فإن التصرفات النبوية بالإمامة تصرفات تشريعية خاصة بزما ا وظروفها، ولذلك يعبر عنها ابن القيم بأ ا "سياسة جزئية"[10] بحسب المصلحة و أ ا "مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، وعلى تلك الحال"[11].

ثانياً_ تطور المفهوم وبروز المصطلح

إذا كان تقعيد أنواع التصرفات النبوية وتمييز التصرف بالإمامة من بينها قد تأخر قي الدراسات الأصولية، فإن هذا لا يعني أن الصحابة والعلماء من بعدهم لم يكونوا واعين به في تعاملهم مع السنة النبويّة، بل كان المفهوم _ على العكس من ذلك _ حاضرا في أقوالهم وشروحهم للأحاديث.

فمن الثابت أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يدركون أن من تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم ما هو سياسة عامة للجماعة المؤمنة لتحقيق مصالحها ودرء المفاسد عنها، وكانوا يميزون ذلك عن تصرفاته صلى الله عليه وسلم التي هي وحي وتشريع عام. وقد تجسد ذلك أساسا في أمور أربعة هي:

---

[8] ابن قيم الجوزية في الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، ص 13 15.

[9] محمد طاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة الإسلامية، مكتبة الاستقامة، تونس، الطبعة الأولى، 1366،ص31

[10] الطرق الحكمية ص 18

[11] زاد المعاد 3 ص 490

1_ مراجعتهم إياه في **بعض قراراته،** مثل مراجعة الحباب بن المنذر له صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر حين قال " يا رسول الله أهذا م ل أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة...".

فقال صلى الله عليه وسلم: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة".[12]

ومنه أيضاً مراجعة سعد بن معاذ وسعد بن عبادة له عندما أراد أن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة، على أن يرجعوا بجيوشهم عن محاصرة المدينة في غزوة الأحزاب؟، فقد عرض الرسول صلى الله عليه وسلم الأمر فقالا له:

"يا رسول الله أمرا تحبه فنصنعه، أم شيئاً أمرك به الله لا بد لنا من العمل به، أم شيئاً نصنعه لنا" [13].

2_ اقتراحهم رأياً مخالفاً لرأيه فيما شاورهم فيه. فقج استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم استشار أصحابه حول أسرى بدر، فأشار عليه كل من أبي بكر وعمر وابن رواحة، فاختار رسول الله صلى الله عليه وسلّم رأي أبي بكر[14].

وفي غزوة أحد قبيل خروج النبي صلى الله عليه وسلم استشار أصحابه،وكان صلى الله عليه وسلم يميل إلى البقاء في المدينة حتى إذا دخلها جيش المشركين قاتله الرجال في الطرق، وقاتله النساء من فوق أسطح البيوت، فقال عبد الله بن أبي: " هذا هو رأي" ، ولكن جماعة من فضلاء الصحابة الذين فا م الخروج يوم بدر أشاروا عليه بالخروج وألحوا عليه في ذلك، فتخلى رسول صلى الله عليه وسلم عن رأيه وأخذ في الاستعداد للخروج[15].

3_ تأويلهم لبعض تصرفاته على لأ ا كانت لمصالح مؤقتة. ومن ذلك تأويلهم لتحريم الرسول صلى الله عليه وسلم لحوم الحمر الأهلية، أو الإنسية، فعن أبي أوفى قال: " أصابتنا مجاعة يوم خيبر، فإن القدور تغلي، قال : وبعضها نضجت- فجاء منادي النبي صلى الله عليه وسلم فقال: لا تأكلوا من لحوم الحمر شيئاً وأهرقوها، قال ابن أبي أوفى : فتحدثنا أنه إنما ى عنها لأ ا لم تخمس وقال بعضهم: ى عنها لأ ا كانت تأكل العذرة"

---

[12] الحديث في السيرة النبوية لابن هشام، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون طبعة ولا تاريخ، 192/2 وقد ضعفه الألباني في تخريج أحاديث فقه السيرة لمحمد الغزالي، وأسانيده الأخرى التي روي ا إما ضعيفة أو منكرة، ونرى انه يمكن ان يرتقي بمجموعها إلى درجة الحسن. وقد ذهب الدكتور القرضاوي إلى تقوية الحديث بشهرة القصة بين الصحابة وبتلقي كتب السيرة له بالقبول. انظر بحثه: " الجانب التشريعي في السنة النبوية"، مرجع سابق، ص 1009

[13] السيرة النبوية لابن الكثير، دار المعرفة بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ 201/3 . وزاد المعاد، 3 /273 .

[14] رواه مسلم (جهاد والسير /باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر) وأحمد والبيقهي من حديث عمر، وانظر تخريج الألباني لأحاديث **فقه السيرة للغزا**لي، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة السابعة، 1976 ص 254 .

[15] رواه أحمد والدرامي والحاكم وصححه ووافقه الذهبي (وانظر هامش زاد المعاد ، 193/3. وتخريج ناصر الدين الألباني لفقه السيرة لغزالي ص169)

وعن ابن عباس قال "لا أدري أ ى عنه الرسول صلى الله عليه وسلم من أجل أنه كان حمولة الناس، فكرة أن تذهب حمولتهم، أو حرمة يوم خيبر لحم الحمر الأهلية"[16]. قال الحافظ ابن حجر في كتاب الذبائح: " وقد تقدم في الغازي عن ابن عباس أنه توقف النهي عن الحمر، هل كان لمعنى خاص، أو للتأبيد"[17].

4_ مراجعة الخلفاء الراشدين لبعض تصرفاته صلى الله عليه وسلم بعد وفاته.

وهو أكبر دليل على وعي الصحابة رضوان الله عليهم بأنّ من تصرفاته صلى الله عليه وسلم تصرفات صدرت عنه بحكم السياسة الشرعية، اقتضتها مصالح جزئية، فلما تغيرت تلك المصالح، تغيرت الأحكام المرتبطة ا.

وقد ساعد على ذلك أن الخلفاء الراشدين كانوا يحكمون المسلمين لمدة ثلاثين سنة. فاستجدت في عهدهم حوادث، وتغيرت ظروف، أظهرت منهجهم العام في التعامل مع تصرفاته صلى الله عليه وسلم، وأوضحت كيف أ م يعدون كثيراً منها مؤقتة ومرتبطة بظروف ملابسا ا.

ومن الأمثلة في هذا ا ال تطور حكم ضالة الإبل. فقد أجاب الرسول صلى الله عليه وسلم من سأله عنها بقوله "مالك ومالها ؟ تدعها، فإن معها حذاءها وسقاها، وترد الماء، وتأكل الشجر، حتى يجدها ر ا"[18]. فلم يأذن في التقاطها.

فلما كان زمن عثمان بن عفان أمر بتعريفها وبيعها حتى إذا جاء ر ا أعطي ثمنها[19].

ثم جاء علي بن أبي طالب :"فبنى للضوال مربدا بعلفها لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال، فمن أقام بينة على شيء منها أخذه وإلا بقيت على حالها لا يبيعها"[20].

---

[16] رواه البخاري (المغازي/باب غزوة خيبر)

[17] فتح الباري، دار المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1407هـ ، ص 572/9.

[18] رواه البخاري في (اللقطة/باب ضالة الإبل)، ومسلم في (اللقطة/باب الإبل)

[19] رواه مالك في الموطأ

[20] المرجع السابق

وتطور هذا الحكم مرتبط بأحوال الاجتماعية التي تغيرت. وقد فهم الخلفاء أن هناك ارتباطا بين التصرف النبوي وظروف المجتمع الاسلامي، فغيروا التصرف لتغير المعاني التي أملته. ولاشك أنهم اعتبروه تصرفا منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة وليس حكما شرعيا عاما مؤبدا.

وعلى الرغم من أن الفضل الأكبر في التمييز بين أنواع تصرفاته صلى الله عليه وسلم التشريعية وفي إبراز أهمية التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها يرجع إلى الإمام شهاب الدين القرافي (ت684هـ)، إلا أن كتابات العلماء قبله لم تكن خالية من الإشارة إليها كما ظن بعض الكتاب[21]، بل هي مبثوثة في ثنايا شروحهم لبعض الأحاديث أو تقريرهم لبعض الأحكام الفقهية. فقد يعبرون عن حكم ثبت بالنص أنه موكول إلى الإمام، أو إنما يجب بشرط الإمام، أو يجتهد فيه الإمام أو أنه أمر اجتهادي مصلحي. وهذه كلها عبارات مرادفة للتعبير عن التصرف بالإمامة. ونورد بعض الأمثلة لدى أئمة الصدر الأول:

1_ فقد روى المعاذ بن جبل أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه إلى اليمن، و أمره أن يأخذ من كل حالم (أي بالغ) دينارا أو قيمته معافر[22]. وقد اختلف العلماء حول الجزية هل هي مقدرة بالشرع، فيكون هذا التحديد النبوي شرعا عاما، أم أنها متروكة لاجتهاد أولي الأمر، فيكون التحديد النبوي تصرفا بوصف الامامة. وممن ذهب هذا المذهب الأخير سفيان الثوري (ت161 هـ) إذ قال إلى الوالي يزيد عليهم بقدر يسرهم ويضع عنهم بقدر حاجتهم"[23].

2_ واعتبر الإمام مالك بن أنس (ت179هـ) أمر التسعير مرتبطا باجتهاد الإمام، وذلك مع ثبوت امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عنه. فقال مالك حين سئل عن التسعير: "إذا سعر الإمام عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس"[24].

---

[21] **السنة تشريع لازم ودائم** لفتحي عبد الكريم، مكتبة وهبة، مصر، 1985م، ص 72.

[22] رواه الترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه وغيرهم.

[23] **التمهيد** لما في **الموطإ من المعاني و الأسانيد** لابن عبد البر النمري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1984هـ 131/2.

[24] **المنتقى** شرح موطإ مالك لأبي الوليد الباجي، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1332هـ، 18/5.

3_ وظهر الخلاف مبكرا حول قوله صلى الله عليه وسلم: **"من قتل قتيلا فله سلبه"**[25] هل هو شرع عام وحكم مستمر أم لا. فلما سئل مالك بن أنس عن الرجل يقتل القتيل هل يكون سلبه لمن قتله؟ أم هو حكم اجتهادي موكول إلى الإمام قال: "لم يبلغني أن ذلك كان إلا في يوم حنين، قال مالك: وإنما هذا إلى الإمام يجتهد فيه"[26].

وقد نسب ابن قدامة المقدسي إلى الأوزاعي والليث والشافعي وإسحاق وأبي عبيد أبي ثور قولهم: "القاتل يستحق السلب قال ذلك الإمام أو لم يقل". ونسب إلى أبي حنيفة (ت150هـ) والثوري قولهم: "لا يستحقه إلا أن يشرطه الإمام"، وقال مالك: "لا يستحقه إلا أن يقول الإمام ذلك"[27].

4_ وسجل العلماء نقاشاً قريباً من هذا حول قوله صلى الله عليه وسلم : **"من أحيا أرضا ميتة فهي له"**[28]**.** فقد روى أبو يوسف عن أبي حنيفة قوله: "من أحيا أرضا ميتة فهي له إذا أجازه الإمام، ومن أحيا أرضا مواتا بغير إذن الإمام فهي ليست له"، وحكى عنه بعد ذلك أنه يقول:"الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام"[29].

وقد انتقد الشافعي في الأم ما ذهب إليه أبو حنيفة وقال:"لا أبالي أعطاه إياه السلطان أو لم يعطه لأن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاه، وإعطاء النبي أحق أن يتم لمن أعطاه من عطاء السلطان"[30].

5_ ومن السنن التي ثار الخلاف حولها أهي تصرف من الرسول صلى الله عليه وسلم بالتشريع العام أم تصرف منه بالإمامة، حكمه صلى الله عليه وسلم بتغريب الزاني غير المحصن في قوله **" البكر بالبكر جلد مئة ونفي سنة"**[31]**.**

---

[25]رواه البخاري في (فرض الخمس/باب من لم يخمس الأسلاي ومن قتل قتيلا فله سلبه من غير أن يخمس وحكم الإمام فيه)، والترمذي في (السير/باب ما جاء في من قتل قتيلا فله سلبه)، ومالط في (الاجتهاد/باب ما جاء في السلب في النقل)، والدرامي في (السير/باب من قتل قتيلا فله سلبه)

[26]**المدونة الكبرى**، 29/2

[27]المغني، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، بدون طبعة ولا تاريخ، 426/10 وما بعدها، وانظر أيضا شرح السنة للبغوي، تحقيق زهير الشلويش وشعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1971م، 11/ 105_108.

[28]رواه البخاري في (المزارعة/باب من أحيا مواتا..)، وأبو داوود في (الخراج والإمارة والفيء/باب في إحياء الموات)، ومالك في (الأقضية/باب القضاء في عمارة الموات)، والدرامي في (البيوع/باب من أحبا أرضا ميتة فهي له)، وأحمد ي المسند حديث 14109.

[29] كتاب الخراج، ضمن كتاب في التراث القضائي الإسلامي، تقديم الفضل شلق، الحداثة بيروت، ط1، 1990م، ص 176.

[30] **لأم**، 213/7_214.

فقد نفل أبو بكر الجصاص (ت 370هـ) عن أبي حنيفة وغيره أن التغريب ليس بحد، وإنما هو موكول إلى رأي الإمام، وانتصر لهذا الرأي [32]. ونسب أبو بكر ابن العربي إلى أبي حنيفة وحماد قولهما: "لا يقضى بالنفي حدا إلا أن يراه الحاكم تعزيرا"[33].

وأيا كان الرأي الفقهي الراجح في هذه المسائل الخلافية، فإنّ النقاش حولها يفيد أن علماء السلف _ ومنذ القرن الثاني للهجرة _ كانوا يعتبرون أن بعض تصرفاته صلى الله عليه وسلم قرارات اتخذها بوصفه "حاكما" أو "وليا للأمر" لتحقيق مصلحة مؤقتة.

لكن على الرغم من ان المفهوم كان حاضرا في اجتهادات العلماء لفهم السنة واستنباط أحكامها، إلا أن أول من صاغ لفظ التصرف بالإمامة_ على ما يبدو _ هو العز ابن عبد السلام (ت660هـ) في إشارة عابرة في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"[34]. وقد تلقف إشلرته تلك تلميذه ذو العقلية الأصولية الفذة شهاب الدين القرافي (ت728هـ) فتوسع فيها في كتابه المعروف بالفروق[35]. فقد خصص الفرق السادس والثلاثين للتمييز بين قاعدة " تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة". ثم ألّف كتاب "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام" حيث توسع في الموضوع. وهكذا يكون القرافي قد دشن مرحلة جديدة في التعامل مع التصرفات النبوية والتمييز بين أنواعها. وقد استفاد من تقعيداته العديد من العلماء طوال القرن السابع الهجري، مثل تقي الدين ابن تيمية (ت 728 هـ)[36] وابن قيم الجوزية (ت 751هـ)[37] وتاج الدين السبكي (ت 771)[38] وبدر الدين الزركشي (ت 794 هـ)[39] وبرهان

---

[31] رواه مسلم في (الحدود/باب حد الزنى)، والترمذي في (الحدود/باب ما جاء في النفي).

[32] **أحكام القرآن** للجصاص،دار الكتاب العربي،بيروت،1335هـ،255/3.

[33] **أحكام القرآن** لابن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل،بيروت، 358/1.

[34] **قواعد الأحكام** في **مصالح الأنام**، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م، 143/2 وما عدها.

[35] الاسم الّذي أطلقه عليه المؤلف هو: "كتاب الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية".

[36] انظر مثلا: **منهاج السنة المحمدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية بالمغرب، 1419هـ 1998م، تنفيذ مكتبة المعارف، الرباط، 128/6.

[37] في العديد من مؤلفاته وخصوصا : **زاد المعاد** ، 490/3،**والطرق الحكمية** ص 13 _ 18.

[38] **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، 285/2 _ 286 والإ اج في شرح المنهاج، 248/3 _ 252.

الدين ابن فرحون (ت 799هـ)[40]. ولكن سرعان ما اختفى الحديث عن التصرفات بالإمامة من كتب الأصول والقواعد والسياسة الشرعية ليظهر في العصر الحاضر في كتابات العديد من العلماء والمفكرين والدعاة. لكننا نظن أن إضافات نوعية تمت من قبل ثلاثة علماء معاصرين هم السيد محمد باقر الصدر في بعض مؤلفاته وخصوصا كتابه "اقتصادنا" ، والشيخ محمد مصطفى الشلبي في كتابيه "تعليل الأحكام" و"الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية"، والدكتور يوسف القرضاوي في كثير من ةمؤلفاته وبحوثه وخصوصا بحثه المعنون ب "الجانب التشريعي في السنة النبوية"[41].

ولقد اقترح محدث مصر الأستاذ أحمد محمد شاكر، كان قد اقترح – في حديث له عن تقنين الشريعة – إنشاء لجنة فقهية تتكلف بالتقنين، ترأسها لجنة عليا تقوم – من بين ما تقوم به – بدراسة مسائل أصول الفقه. وجعل من بينها أن " تحقق القاعدة الجليلة الدقيقة، التي لم يحققها أحد من العلماء المتقدمين، فيما نعلم، إلا أن القرافي أشار إليها إشارة موجزة"، ثم ذكر قاعدة التمييز بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم. وقد نقل كلامه الدكتور يوسف القرضاوي وأقره مؤكدا على أن قليلين هم الذين التفتوا إلى تحقيق مثل هذه الأمور الأصولية الجوهرية[42].

ثالثا_ سمات التصرفات بالإمامة

نقصد بالسمات هنا الخصائص التي تمكن من تمييز التصرفات بالإمامة عن باقي التصرفات النبوية. ويمكن حصر أهمها في أربع سمات هي:

تصرفات تشريعية خاصة:

---

[39] **البحر المحيط** في **أصول الفقه**، نشر وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية بالكويت، 1992، 219/6.

[40] **تبصرة الحكام** في **أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، بدون تاريخ 13/1 و 130/2.

[41] نشر ضمن أعمال ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة التي نظمتها مؤسسة آل البيت غي عمان بتنسيق مع معهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر المعهد الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية1992.

[42] حوار مع الدكتور القرضاوي ضمن كتاب: فقه الدعوة ملامح وآفاق، سلسلة "كتاب الأمة"، تصدرها رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر، العدد19، الجزء الثاني، ص 178.

فتصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة تصرفات للاقتداء وتنفيذ، فهي بالتالي سنة تشريعية[43]. اكنها تصرفات جزئية مرتبطة بتدبير الواقع وسياسة الـتمع، فهي خاصة بزما ا ومكا ا وظروفها. ولذلك يعبر عنها ابن القيم بأ ا "سياسة جزئية"[44] بحسب المصلحة "فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، على تلك الحال"[45] بينما يسميها الطاهر ابن عاشور "التشريعات الجزئية"[46].

ومن ثم فهي ليست دزئية شرعا عاما ملزما لأمة إلى يوم القيامة. وعلى الأئمة وولاة الأمور بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ألا يجمدوا عليها، وإنما عليهم أن يتبعوه صلى الله عليه وسلم في المنهج الذي بنى عليه تصرفاته وأن يراعوا المصالح الباعثة عليها، " فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها النبي صلى الله عليه وسلم زمانا ومكانا وحالا"[47]. وهو الأمر الذي عبر عنه القرافي بأن هذا النوع من التصرف النبوي" لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر لأنه صلى الله عليه وسلم إنما فعله بطريق الإمامة ولا استبيح إلا بإذنه"[48].

فمثلا مما اتفق العلماء على أنه تصرف بالإمامة تعيين القضاة واختيار السفراء وتنظيم الجيوش ووضع الخطط الحربية[49]. فهذه أمور، ليس خلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم ملزمين ا، لكنهم ملزمون – مثلا- برعاية طريقته صلى الله عليه وسلم في اختيار الأصلح أو الصالح واجتناب غير الصالح، وهم مفوضون في تحديد معايير الصلاحية التي يختلف كثير منها باختلاف الأزمنة والأمكنة والأعراف.

وهكذا فإن أمقال تلك التصرفات بالإمامة مفوضة إلى رأي الإمام أو الجهات المسؤولة في الـتمع تراعي فيها مقاصد الشرع " حسب المصلحة التي راعاها النبي صلى الله عليه وسلم زمانا و مكانا

---

[43] خلافا لمن اعتبرها سنة غير تشريعية مثل محمد سليم العوا في مقاله " السنة التشريعية وغير التشريعية" (**مجلة المسلم المعاصر**، العدد الافتتاحي، شوال 1394_ نوفمبر 1974) ومحمد عمارة في كتيب "النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية" ، سلسلة نقد العقل المعاصر، دار الفكر، سوريا، 1998، (ص 73_74).

[44] الطرق الحكمية، ص18.

[45] انظر زاد المعاد 3\490.

[46] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 99

[47] زاد المعاد 3\ 490.

[48] **الإحكام** في **التمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، 1995،ص108

[49] المرجع السابق، ص109.

وحالا"[50]. والجمود على تلك التصرفات النبوية على الرغم من قيام دواعي تغييرها خروج عن المراد الشرعي ومجافاة للسنة.

فمثلا قوله صلى الله عليه وسلم :من أحيا أرضا ميتة فهي له"[51] - عند من يعتبره من العلماء تصرفا بالإمامة- تمليك منه صلى الله عليه وسلم للأرض الموات لمن يحييها في عهده. أما في غير عهده فإن الإمام أو الجهات المسؤولة هي المخول لها أن تعطي هذا الحق أو تمنعه أو تنظمه بطريقة مغايرة حسب المصلحة، وهذا معنى قول أبي حنيفة: "الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام"[52].

وقوله صلى الله عليه وسلم "من قتل قتيلا فله سلبه" – عند القرافي – تصرف مرتبط بمصلحة مؤقتة، فهو " إنما قاله صلى الله عليه وسلم لأن تلك الحالة كانت تقتضي ذلك ترغيبا في القتال " ، لذلك يقرر القرافي أنه "متى رأى الإمام ذلك مصلحة قاله ومتى لا تكون المصلحة تقتضي ذلك لا يقوله. ولا نعني بكونه تصرفا بالإمامة إلا ذلك القدر"[53].

أنواع التصرفات التشريعية الخاصة:

ومن الجدير أن التعبير بكون التصرفات بالإمامة تصرفات تشريعية إنما ينطلق من كو ا تصرفات للاتباع والاقتداء. أما إذا اخترنا تصنيفها حسب ما يصدر من أولي الأمر عادة من تصرفات، فيمكن تقسيمها إلى ما هو تشريعي فعلا، ونصطلح عليه هنا بالتصرفات التقنينية (وهو ما يضع قاعدة قانونية تنظم مجالا معينا من مجالات الحياة في ا لتمع)، وإلى ما هو تنفيذي يقوم بتطبيق القواعد الآنفة الذكر.

- تصرفات تقنينية:

[50] زاد المعاد 3\490

[51] رواه أبو داود (الخراج\ باب إحياء الموات) والبخاري (المزارعة\باب من أحيا أرضا مواتا).

[52] **الخراج**، أبو يوسف، ص 176.

[53] الإحكام، ص 119

وهي عبارة عن قوانين يصدرها النبي صلى الله عليه وسلم لتحقيق الأهداف والمقاصد الشرعية في الواقع. وهي بالتالي ترد عادة بألفاظ عامة، لكنها تندرج فيما يطلق عليه الأصوليون "العام الذي أريد به الخصوص" ، وهو اللفظ العام الذي قصد به الشارع بعضا معينا مما يتناوله. لذلك يقال أيضا بأنه خاص في المعنى أو خاص في المراد[54]. وهو غير العام المخصوص الذي هو سلب الحكم عن بعض مشمول العام. وقد اهتم الأصوليون بضبط الفرق بينهما، كما نصوا على أن اللفظ العام "يحتاج لدليل معنوي يمنع إرادة الجميع"[55]. لكن الذي يهمنا هنا أن الحكم الشرعي قد يرد بلفظ غام، لكنه في حقيقته خاص بواقع أو ظرف أو أشخاص.

وهذا النوع من التصرفات بالإمامة يصطلح عليه أيضا لدى علمائنا، إذا صدر من أولي الأمر بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، بالتنفيذ. وهو في الاصطلاح الحديث يسمى تشريعا. وهذا الاختلاف في الاصطلاح سبب خلطا واضطرابا لدى من ينكر إطلاق أسماء مثل المجالس التشريعية والسلطة التشريعية والجهات التشريعية في المجتمعات المسلمة الحديثة. ولكن الصحيح هو أن الألفاظ لا تجعل الشيء جائزا في الشرع الإسلامي ولا محظورا، بل العبرة بالمضمون، وبكونه مضبطا بضوابط الدين وشريعته أو غير منضبط. وعلى الرغم من أن الشائع في السلف إطلاق لفظ التنفيذ على هذا "العمل التشريعي" إلا أن ذلك لم يمنع من استعمال بعضهم للفظ التشريع للتعبير عنه. ومنهم شهاب الدين القرافي الذي أثناء تمييزه بين أنواع التصرفات النبوية: " وما كان بتصرف الإمامة لا يثبت إلا بتشريع الإمام له في كل حادث، كالحدود والتعازيز، لا يتوجه ولا يثبت إلا بإمام"[56].

ومن أمثلة ما هو "تقنيني" من تصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة عقوباته عليه الصلاة والسلام من غير الحدود. فهي ليست تشريعا عاما، ولكنها تشريع خاص يضع قواعد قانونية ينفذها القضاة في عهده صلى الله عليه وسلم. ويمكن لأولي الأمر من بعده اعتماد العقوبات ذاتها أو تغييرها حسب ما تقتضيه المصلحة في عهدهم. ولذلك عبر عنها ابن القيم بأنها تعازيز "ترجع إلى الإمام حسب المصلحة"[57].

---

[54] المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر ، 1382هـ 1963م، ص 25.

[55] **البحر المحيط**، 3\250، وانظر **الفصول** في **الأصول**، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة الثانية، 1994، 1\135 وما بعدها.

[56] الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1994، 9\160

[57] الطرق الحكمية ص 15.

- تصرفات تنفيذية:

والتصرفات النبوية المندرجة في هذا النوع لا خلاف في كو ا صادرة منه صلى الله عليه وسلم بحكم الإمامة. ولا خلاف في أنه صلى الله عليه وسلم يحكم فيها باجتهاده، وأنه فيها ل غير معصوم، بل لقد حكى القرافي الإجماع حوله. والسبب في ذلك كو ا تصرفات خاصة لا شبهة للعموم فيها... مثل تعيين السفراء وأمراء الأمصار وقادة الجند وتوجيه الجيش إلى معركة معينة ونحوها... ومثل لها القرافي بتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن، وإقامة الحدود، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإبرام المعاهدات وغيرها، ثم قال: " هذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم، فمتى فعل صلى الله عليه وسلم شيئاً من ذلك علمنا أنه تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بطريقة الإمامة دون غيرها"[58].

تصرفات مرتبطة بالمصالح العامة

فرعاية المصالح الفردية أو الختصة متضمنة في تصرفاته بكل أنواعها. لكن التصرفات بالإمامة دف أساسا إلى تحقيق المصالح العلمة. لأنه لولا نصب الإمام _عند العز بن عبد السلام_ "لفاتت المصالح الشاملة وتحققت المفاسد العامة"[59]. ورئيس الدولة (أو الإمام) شرطة الأساس _ لدى القرافي _ أن يكون "عارفا بتدبير الصالح أو سياسة الخلق". لذلك فإن التصرف بالإمامة "يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة" [60].

ومن الأمثلة على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم ى مرة عن ادخار لحوم الأضاحي ففوق ثلاث فقال لهم : " ادخروا لثلاث وتصدقوا بما بقي" وفي العام الموالي روجع صلى الله عليه وسلم فقال: " إنما يتكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحى فكلوا وتصدقوا وادخروا"[61].

---

[58] **الفروق**، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ ، 1\207، والإحكام للقرافي،ص 109.

[59] قواعد الأحكام، 2\68

[60] **الإحكام** ص 96.

[61] **الاعتبار** في **الناسخ والمنسوخ** منالآثار لأبي بكر الحازمي، مطبعة الأندلس، حمص، الطبعة الأولى، 1966، ص 18، ومسند الإمام أحمد: الحديث 23115

فالحكم الأول بالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث إنما أصدره الرسول صلى الله عليه وسلم مراعاة للظروف الاقتصادية أو التموينية التي عاشتهل المدينة لكثرة من وفد عليها، وذلك بقصد رفع ذلأزمة و التخفيف عن الناس، ويشهد له ما صرخت به عئشة في حديث ىخر إذ قالت: "ما فعل ذلك إلا في عام جاع الناس فيه فأراد أن يطعم الغني الفقير"[62].

وواضح أن هذه المصلحة عامة، ولذلك ذهب أحمد محمد شاكر إلى " أنه تصرف منه _ صلى الله عليه وسلم _ على سبيل تصرف الإمام والحاكم فيما ينظر فيه لمصلحة الناس، وليس على سبيل التشريع في الأمر العام"[63].

3- تصرفات اجتهادية

فمن المتفق عليه أن الرسول (ص) عندما يبلغ عن الّله أو عندما يبين الدين يتصرف وفق ما أوحي إليه به أو وفق ما فهمه من الوحي مما لا يقر فيه على خطأ. ولكنه عندما يتصرف بوصفه "إماما" أو قائدا سياسيا إنما يتصرف باجتهاده ورأيه. وهذا أمر يكاد يجمع عليه الأصوليون الفقهاء. يقول محمد بن علي الشوكاني : "وأجمعوا أنه يجوز لهم (أي الأنبياء) الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها، وحكى هذا الإجماع سليم الرازي وابن حزم ، وذلك كما قلت وقع من نبينا (ص) من ارادته بأن يصالح غطفان على ثمار المدينة وكذلك ما كلن قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة"[64]. ورجح هذا الرأي كل من أبي **بكر الجصاص**[65]، **وأبي الحسين البصري**[66]، **وإمام الحرمين الجويني**[67]، **وفخر الدين الرازي**[68]. ونسبه تقي الدين ابن تيمية إلى **ابن بطة الذي** قال:"والدليل على أن سنته وأوامره قد كان فيها بغير وحي وأ ا كانت بآراءه واختياره أنه قد هوتب على بعضها، ولو أمر ا لما عوتب عليها، ومن

---

62 رواه البخاري (كتاب الأطعمة) وغيره.

63 **الرسالة** للشافعي، هامش، ص242.

64 **إرشاد الفحول** للشوكاني، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1993، ص425.

65 **الفصول** في **الأصول**، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة الثانية، 1994، 4\26.

66 **المعتمد** في **أصول الفقه**، دار الكتب العلمية،بيروت، الطبعة الأولى، 1983، 2|\211.

67 البرهان في أصول الفقه، 2\887.

68 **المحصول** في **علم أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1988 ، 2\491.

ذلك حكمه في أسارى بدر، وأخذ الفدية، وإذنه في غزوة تبوك للمتخلقين بالعذر حتى تخلف من لا عذر له، ومنه قوله {وشاورهم في الأمر} (آل عمران\159) فلو كان وحياً لم يشاور فيه[69].

وهذا النص يشير إلى أمثلة من تصرفاته صلى الله عليه وسلم السياسية، وإلى أ ا كانت عن اجتهاد منه صلى الله عليه وسلم ورأي.

ومما يدل أيضا على أن تصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة راجعة إلى اجتهاده، مشاورته لأصحابه فيها. إذ لو كان مأمورا بالوحي في القضية المعروضة لما استشارهم[70]. والواقع أنه كان ي ل عند رأيهم ويرجع إلى خبرا م، كما كان يراجع ويناقش دون أي نكير.

وكان الصحابة يميزون بين وظيفته بوصفه مبلغا للرسالة والوحي ووظيفته بوصفه قائدا سياسيا وحربيا. إذا اختلط عليهم الأمر سألوه فبين لهم. وذاك مثل ما تقطم من سؤال الحباب بن المنذر الرسول صلى الله عليه وسلم عن المكان الذي اختاره في بدر أهو م ل أنزله اللّه إياه "أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟" ، وسؤال السعدين في غزوة الخندق بقولهم: "يا رسول اللّه أمرا تحبه فنصنعه أم شيئا أمرك اللّه لا بد لنا من العمل به أم شيئا نصنعه لنا؟ " .

4- تصرفات في أمور غير "دينية"

وهو معنى يعبر عنه القرافي بالتأكيد على أن حكم الحاكم يكون " فيما يفع فيه التنازع لمصالح الدنيا". وهو كما يقول "احتراز من مسائل الاجتهاد في العبادات ونحوها، فإن التنازع فيها ليس لمصالح الآخرة ، فلا جرم لا يدخلها حكم حاكم أصلا"[71]. وهذا التمييز بين ما هو لمصالح الدنيا وبين ما هو

[69] المسودة في أصول الفقه، صنفها ىل تيمية، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، ص508. وانظر منهاج السنة المحمدية، 3\160، ودرء تعارض العقل والنقل، دار الكنوز الأدبية، بدون تاريخ 7\51,

[70] منهاج السنة المحمدية، 3\160.

72 الإحكام، ص 36

لمصالح الآخرة مهم جدا، لكنه يجب أن يفهم في إطار النظرة الإسلامية الشاملة للعلاقة بين الدين والدنيا، وليس إطار العلاقة الكنسية التي ورثها التصور الغربي. وقد وضعنا لفظ "دينية" بين مزدوجين ، لأننا نقصد به معنى خاصا للفظ الدين الذي يستعمل في النصوص الشرعية بمعنيين:

الأول عام ، يشمل جميع أوجه نشاط المسلم وجميع الأعمال **التي** يأتيها بما فيها ممارسته السياسية . وهكذا فكل ما يفعله المسلم في حياته من عمل صالح فهو عبادة بمفهومها العام، وهو صدقة [72] مادامت نيته خالصة لله. وكل ذلك يدخل في مسمى الدين. ولذلك كانت كتب الفقه التي تتضمن أحكام الدين العملية تضم أبواب الصلاة والصيام والزكاة إلى جانب أحكام الأسرة والزواج والطلاق والإرث ، والأبواب المرتبطة بالنشاط الاقتصادي مثل البيوع والربا والرهن والمزارعة والإجارة ، إلى جانب الأبواب المرتبطة بالنشاط السياسي مثل الإمامة والأمر بالمعروف والنهي عنة المنكر والجهاد والسير. وكل هذا كان يعد دينا.

المعنى الثاني خاص ، يستعمل في مقابل الدنيا. كما ورد في الحديث المذكور سابقا : "إن كان من أمر دنياكم فشأنكم . " وفي إحدى روايات الحديث توضيح لمعنى الدين هنا . فقد مر رسول الله (ص) بقوم على رؤوس المخل فسأل عما يصنعون فقالوا : يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح، فقال: "ما أظن يغني ذلك شيئا " . فتركوا التلقيح فلم يثمر، فأخبر بذلك فقال: " إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به ، فإني لن أكذب عن الله". وفي حديث آخر : وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر"[73]. فالدين ما كان من تصرفاته عن وحي، والدنيا ما كان منه منه عن رأي واجتهاد.

وأهمية التنصيص على بناء التصرفات النبوية بالإمامة على مصالح الدنيا تكمن في إدراك ضرورة تغير تلك التصرفات في حال تغير المصالح التي بنيت عليها. وهذا أمر متفق عليه.

---

[72] في الحديث: " وكل تكبيرة صدقة، وكل ليلة صدقة، و أمر بالمعروف صدقة ، والنهي عن المنكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة "، قالوا يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له أجر؟ قال أرأيتم لو وضعها في أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر" (رواه مسلم)، وفي الحديث أيضا: "تعدل بين الاثنين صدقة صدقة، وتعين الرجل في دابته فتحمله عليها أو ترفع له متاعه صدقة الخ" (رواه البخاري ومسلم).

[73] رواه مسلم في صحيحه (كتاب الفضائل) بروايته الثلاث.

فتصرفات الرسول بالإمامة ليست ملزمة لأي جهة تشريعية ولا يجوز الجمود عليها بحجة أ ا (سنة). وإنما يجب على كل من تولى مسؤولية سياسية أن يتبعه (ص) في المنهج الذي هو بناء التصرفات السياسية على ما يحقق المصالح المشروعة. وكما لا يجوز لأحد أن ينشىء الأحكام بناء عليها إلا أن يكون في مقام التسيير والتشريع . ولذلك لما سرد ابن القيم نماذج من تصرفات الرسول (ص) وخلفائه الراشدين بالسياسة الشرعية قال : (المقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة. فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر. ومن اجتهد في طاعة اللّه ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين).

رابعا_ أهمية التصرفات النبوية بالإمامة ودلالاتا

قاعدة الفرق بين التصرفات النبوية

تكتسب معرفة أنواع التصرفات النبوية والتمييز بينها أهمية هلصة في فقه الدين بمختلف شعبه. وهي أكبر معين على فهم كلام الرسول صلى الله عليه وسلم الفهم السليم، والعاصم من الغلو فيه والجمود. وهل من غلو في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم أكبر من اعتبار تصرفاته غير الشرعية، والتي ليست للاقتداء ولا للاتباع، شرعا عاما واجب الاتباع؟ أو من اعتبار تصرفاته الجزئية ، التي هي سياسات وقتية مرتبطة بظروفها، أحكاما كلية، تلزم به الأمة كلها، فيقع للمسلمين بسبب ذلك الضيق والحرج؟

جدول التصرفات النبوية وأهم سـماتـها

هذا الجدول محاولة لتصنيف التصرفات النبوية حسب المنهج الذي بيناه في بداية المقال. وبه يظهر أهم ما يميز التصرفات النبوية بالإمامة عن باقي التصرفات النبوية.

التصرفات النبوية	الصفة التشريعية	الإلزام	المصالح المرعية	وحي أم اجتهاد	ديني أو دنيوي*
بالرسالة	تشريعية عامة	ملزمة وغير ملزمة	عامة وخاصة	وحي	دينية
بالفتيا	تشريعية عامة	ملزمة وغير ملزمة	عامة وخاصة	وحي أو اجتهاد لا	دينية

				يقر على على خطأ	
بالقضاء	تشريعية خاصة	ملزمة	عامة وخاصة	اجتهاد	دنيوية
بالإمامة	تشريعية خاصة	ملزمة	عامة	اجتهاد	دنيوية
الخاصة	تشريعية خاصة	ملزمة	خاصة	وحي أو اجتهاد	دنيوية
الجبلية	غير تشريعية	_	خاصة	جبلية	دنيوية
العادية	غير تشريعية	_	خاصة	عرفية	دنيوية
الدنيوية	غير تشريعية	_	عامة وخاصة	اجتهاد	دنيوية
الإرشادية	غير تشريعية	_	عامة وخاصة	اجتهاد	دنيوية
الخاصة به(ص)	غير تشريعية	_	خاصة	وحي	دينية ودنيوية

*راجع الصفحات السابقة لتوضيح المراد بمصطلح "ديني" ودنيوي" إذ يريد ما المؤلف غير ما يتبادر إلى الذهن من أول وهلة.

لقد أصاب التعامل مع الأحاديث النبوية لدى فئات من الناس نوع من عمى الألوان. فلم تكن تفهم أقواله وأفعاله إلا على طريقة واحدة، ولم تكن تنظر إليها على أ ا من لون واحد. وانغلقت داخل ألفاظ النصوص ومبانيها اللغوية، ولم تلتفت إلى الملابسات والقرائن المحيطة، ولم تعتبر كون كثير من تلك التصرفات النبوية تستجد بحسب النوازل والظروف، أو ترتبط بأسباب وأحوال خاصة. كما أ ا لا تم بمقاصد التصرفات النبوية وأهدافها التشريعية والتربوية والدعوية وعندما يغيب كل هذا تصبح سنة الرسول صلى الله عليه وسلم مبادىء وأحكام مجردة، لا علاقة لها بواقع يتحرك، ولا ببشر يتدافع، ولا بطوارىء تستجد. إن الأمر يصبح كأنه تشريع يبنى في عالم مجرد لا علاقة له بتغيرات واقع سياسي واجتماعي وسياسي معين، بل وبل علاقة له حتى بطبيعة البشر. وقد رأينا كيف أن الصحابة فطنوا مبكرا لتنوع التصرفات النبوية، وكانوا يستوضحونه إذا أشكل عليهم الأمر. كما أن الكثير من العلماء والأصوليون أشاروا في ذلك إشارات متفرقة[74]، إلى أن صاغ ابن قيم الجوزية قاعدته المهمة: "فلا يجعل

[74] استعرض بعضها كل من: محمد مصطفى شلبي في الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، ومحمد سليم العوا في مقاله "السنة التشريعية وغير التشريعية" بمجلة المسلم المعاصر (العدد الافتتاحي شوال 1394\ نوفمبر 1974) ويوسف القرضاوي في بحث "الجانب التشريعي في السنة النبوية" المذكور سابقا و غيرهم.

كلام النبوة الجزئي الخاص كليا عاما، ولا الكلي العام جزئيا خاصا، فيقع من الخخطأ وخلاف الصواب ما يقع"[75].

لكل هذا اعتبر شهاب الدين القرافي قاعدة الفرق بين التصرفات النبوية من الأصول الشرعية الجديرة بالمعرفة والاهتمام. فبعد أن سرد أنواع تصرفاته صلى الله عليه وسلم والفرق بينها قال:" وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته صلى الله عليه وسلم فتأمل ذلك فهو من الأصول الشرعية"[76].

وإنما اعتبر القرافي هذا التقسيم من الأصول الشرعية لأنه يضع الأساس المنهجي السليم للنظر إلى السنة وإلى أسلوب التعامل معها. وهكذا فإن اعتبار أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله كلها وحيا أو أ ا على وزن واحد أو في مستوى واحد، نظرة غير واقعية وغير شرعية. إ ا غير واقعية، لكو ا تتجاهل الجانب البشري من الرسول، وفي جانب سلبق على نبوته، وقد أكد القرآن الكريم في آبات عديدو على أن محمدا بشر كسائر البشر، وأن رسالته لا تلغي بشريته. ومن ذلك قوله تعالى: "قل إنما بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد"(فصلت\6)، وقوله: "قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا" (الإسراء\ 93). بل لقد بين الرسول نفسه هذه الحقيقة المهمة بشكل لافت للنظر، وفي مواقف متعددة ليس إلا واحدا منها قوله صلى الله عليه وسلم: إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر"[77] .

وإن تلك النظرة أيضا غير شرعية، لأ ا تجعل المتغير والمرن في الشرع والدين ثابتا جامدا. وليس ما يصطلح عليه بتصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة إلا نموذجا لهذه البشرية وهذه الواقعية.

وغلى الرغم من هذه الأهمية فإن التمييز بين أنواع التصرفات النبوية لم يتبوأ في مؤلفات أصول الحديث وأصول الفقه المكانة اللائقة به. ولم يهتم إلا قليلون بالوقوف عند القرائن والأدلة التي تصرف القول أو الفعل النبويين عن إرادة التشريع العام إلى التشريع الخاص، أو عن تشريع إلى الجبلية أو البشرية

---

[75] زاد المعاد

[76] الفرروق 1\109

[77] أخرجه مسلم (كتاب الفضائل) وابن ماجة (كتاب المزارعة، باب تلقيح النخل).

أو الخصوصية. وقد بات من الضروري إدخال الحديث عنها بما تستحق في الدرس الحديثي الأصولي. فهي أهم بكثير من العديد من المباحث التي ليس لها تطبيقات عملية أساسية، إن لم تكن لها – أحيانا – نتائج سلبية على العقل المسلم وعلى اهتماماته العلمية. فالعناية مثلا بتوضيح الفرق لبن العزيز والمشهور والآحاد أدخل ما يكون في ملح العام منه في مسلئله الجوهرية. والتطويل في استدلال لقضية نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة أقل فائدة - اليوم على الأقل – من تفقه المقامات التي تصدر عنها تصرفاته صلى الله عليه وسلم والقرائن الدالة عليها. كما أن قلة العناية ذا الموضوع أدى إلى تكريس نوع من الحرفية أو الظاهرية في التعامل من السنة، بدل إعطاء مقاصد التصرفات النبوية الدور الأكبر في تفقه معانيها.

منهج للتفاعل مع الوافع

تمثل التصرفات النبوية بالإمامة وفق ما ذكر من سما ا، التطبيق العملي للوحي، والت يل الواقعي لمفردات المنهج الرباني. وأهمية هذا الأمر يكمن في أن هذا التطبيق كان الوحي يواكبه بالتوجيه والتصويب، فهو بالتالي يعطينا مثالا للاحتذاء في حركية الشريعة وواقعيتها، وإمكانات مواكبتها للمستجدات. وإذا استعرضنا تعليلات العلماء من الصحابة ومن بعدهم لتغير التصرفات النبوية أو اعتبارها خاصة بزما ا وظروفها، ونجد ثلاثة أنواع من التعليلات هي:

أ- التدرج في ت يل الأحكام

فمن الأمور التي تقتضي تصرفات مرتبطة بظروفها ووقتها كون الرسالة المحمدية أتت في مجتمع تسوده جاهلية جهلاء، فهي تعالجه بالمنهج القرآني المتدرج. فإبطال الكثير من أمور الجاهلية وعادا ا المستحكمة تمت بأحكام متدرجة حتى يستأنس ا المخاطبون، وتتهيأ نفوسهم لتقبل تكاليفها وامتثالها. فقد يكون أمر ما مباحا _ مثلا _ فيتدرج التشريع في تحريمه، وقد يكون حراما فيتدرج التشريع في تحليله.

وهذا التدرج منه ما شرع بالوحي، سجلته الآيات القرآنية أو السنة النبوية، مثل تدرج الآيات القرآنية في تحريم الخمر، والتدرج في فرض الصلاة وفرض صوم رمضان وغيرها من أحكام.

ومنه هو سياسية اجتهاد من الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه إماماً، تحقيقاً لمقاصد القرآن، وت يلا لأحكام الدين، وسياسة لـتمع المسلمين قريب العهد بالجاهلية وعادا ا حتى يرتقي نحو النموذج المأمول. ومن الأمثلة على ذلك.

امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عن هدم الكعبة وبنائها على قواعد إبراهيم التي هي القواعد الأصلية للكعبة. فعن عائشة قالت: قال رسول اللّه صلى الله عليه وسلم: "لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم"[78]. قال ابن حجر العسقلاني: "يستفاد من الحديث ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه إنكار ترك المنكر خشية الوقوع في أنكر منه، وأن الإمام يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولا ما لم يكن محرما"[79]. فاعتبر التصرف النبوي المذكور من سياسة الإمام رعيته بما يصلحهم.

ومن الأمثلة أيضا يه صلى الله عليه وسلم عن زيارة القبور ثم حثه على زيار ا. فعن بريدة قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وسلم: " يتكم عن زيارة القبور فزوروها"[80]. وقد علل محيي الدين النووي النهي بأنه كان لقرب عهد المسلمين من الجاهلية. فلما استقرت قواعد الإسلام وتمهدت أحكامه أبيحت لهم زيارة القبور[81].

ومثال ثالث نجده في ي الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشرب في أوعية النبيذ في البداية، ثم السماح به من بعد. فعن بريدة قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وسلم: " يتكم عن الظروف، وإن الظروف أو ظرفا لا يحل شيئا ولا يحرمه، وكل مسكر حرام". وفي رواية: "كنت يتكم عن الأشربة في ظروف الأدم، فاشربوا في كل وعاء غير أن تشربوا مسكرا"[82]. وقد ذهب النووي إلى أن الانتباذ فب الأوعية كان منهيا عنه في أول الإسلام، خوفا من ان يشرب المرء مسكرا دون ان يدري، وكان العهد

---

[78] رواه البخاري (العلم\ باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم الناس عنه فيقعوا في أشد منه)، ومسلم (الحج\ باب نقض الكعبة وبنائها).

[79] **فتح الباري**، 1\271

[80] رواه مسلم (الجنائز\باب استئذان النبي صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل في زيارة قبر أمه)

[81] **ا موع** شرح المهذب للنووي، المطبعة السلفية، المدينة المنورة، بدون طبعة ولا تاريخ،5\567

[82] رواه مسلم (الأشربة\ باب النهي في الانباذ في المزفت والدباء والحنتم والنقير، وبيان أنه منسوخ)، وأبو داود (الأشربة\باب ما جاء في الرخصة أن ينتبذ في الظروف)، وقال الحسن صحيح، ونسائي (الأشربة\باب الإذن في الجر خاصة).

قريبا بإباحة المسكر. "فلما طال الزمان واشتهر تحريم المسكر وتقرر ذلك في نفوسهم، نسخ ذلك، وأبيح اهم الانتباذ في كل وعاء"[83]. وأشار إلى معنى قريب من هذا عبد الرؤوف المناوي في شرحه للجامع الصغير [84]. والصحيح أن هذا ليس نسخا بالمعنى الاصطلاحي الأصولي المتأخر، بل النهي كان نبويا بالإمامة مرتبطا بأهداف تشريعية مؤقتة كما ذكرنا.

و ـذا التعليل نفيه علل فقهاء الأحناف اعتبارهم عقوبة التغريب (أو النفي) للزاني غير المحصن تعزبيزا (أي تصرفا بالإمامة)لا حدا (أي عقوبة محددة بالنص لا دخل لولي الأمر في مقدارها). فأسار أبو بكر الجصاص إلى أن تلك العقوبة إنما أمر ـا الرسول صلى الله عليه وسلم لأن المسلمين "كانوا حديثي عهد بالجاهلية فرأى ردعهم بالنفي بعد الجلد، كما أمر بشق روايا الخمر وكسر الأواني، لأنه أبلغ في الزجر وأبلغ في قطع العادة"[85].

وكثير من الأحكام التي يقتضي تشريعها أحكاما وسيطة كانت تصرفات نبوية بالإمامة اقتضاها فطم العرب عن عادا ـم الجاهلية وسد دواعي الشرك والبدعة، والتهيد لتحلي المسلمين بالعقائد الحقة والأخلاق الفاضلة والالتزام بمبادىء الدين وأحكامه.

ب- اختلاف أحوال الناس

فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن ما أتى به من شرع مبادىء عامة وقواعد أخلاقية فحسب، بل كان شرعا عمليا، صاغه واقعا في مجتمع الصحابة رضوان اللّه عليهم. ومعلوم أن ـ يل الشرع في الواقع لا بد أن يأخذ بعين الاعتبار خصوصيات هذا الواقع. وقد أشار محمد بن ادريس الشافعي مبكرا إلى اختلاف تصرفاته صلى الله عليه وسلم حسب اخنلاف الأحوال عندما قال "ويسن عليه الصلاة والسلام في الشيء سنة وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلّص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما"[86]. لذلك ورد عن الرسول اللّه صلى الله عليه وسلم العديد من الأحكام التي نوعها بحسب حالة من توجهت

[83] شرح مسلم، دار الفكر،بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، 13\159.

[84] فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ 5\54.

[85] أحكام القرآن 3\256.

[86] الرسالة، 214.

إليهم. فقد جعل عدد من يشتركون في التضحية بالبعير تارة سبعة، وتارة عشرة، مراعاة لتغير ثمنها من واقع لآخر. وقد علل ابن حجر العسقلاني ذلك بكونه مرتبطا بقيمتها آنذاك. يقول: "فلعل الإبل كانت قليلة أو نفيسة، والغنم كانت كثيرة أو هزيلة بحيث كانت قيمة البعير عشر شياه"[87]. ثم قال:" والذي يتحرر في هذا أن البعير بسبعة ما لم يعرض عارض من نفاسة ونحوها فيتغير الحكم بحسب ذلك، و بهذا تجتمع الأخبار الواردة في ذلك"[88]. والذي أرجحه ان لك تصرف منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة يرعى به مصالح الأمة الاقتصادية والمعيشية. فعلى الرغم من أن الأضحية أمر تعبدي، وأن جواز الاشتراك في البقر والإبل أمر شرعي ثابت، إلا أن عدد من يمكنهم الاشتراك في بقرة أو بدنة رهين بقيمتها ووضعية الثروة الحيوانية في المجتمع المسلم. ويجب على السلطات التشريعية إبداع الوسائل التشريعية والتنفيذية الكفيلة بالحفاظ على شعائر الدين وعلى ثروات المجتمع في آن واحد.

ويدخل في التصرفات النبوية بالإمامة أيضا ما كان مبنيا منها على قيمة الأشياء في زمن التشريع من حقوق مالية. فإنها تتغير بتغير قيمتها وسعرها في السوق. مثل مقدار الدية الذي كان مائة بعير في عهد رسول اللّه صلى الله عليه وسلم، فلما كان زمن عمر نوع فيما تخرج به الدية، وزاد في قيمتها حسب ارتفاع قيمة الإبل[89].

كما ذهب الدكتور القرضاوي إلى بعض الخلاف الطفيف في تقديرات الفرق بين قيمة الإبل في سن مختلفة في الزكاة يرجع إلى أن تلك القيمة قد تتغير من واقع لآخر. فقد ورد في كتاب الصدقات قوله صلى الله عليه وسلم: "ومن صدقته بنت مخاض وليست عنده، وعنده بنت لبون فإنها تقبل منه، ويعطيه المصدق عشرين درهم أو شاتين"[90]. وهذا التقدير مبني على أن ثمن الشاة في عهده صلى الله عليه وسلم كان عشرة دراهم. ومن الطبيعي أن يؤدي تغير تلك القيمة إلى تغير ذلك التقدير. يقول الدكتور القرضاوي:"والذي يظهر لي أن تعيين النبي صلى الله عليه وسلم لبعض هذه التقديرات كان بصفة الإمامة والرياسة التي له صلى الله عليه وسلم على الأمة حينئذ لا بصفة النبوة، وصفة الإمامة تعتبر ما هو الأنفع للجماعة في الوقت والمكان والحال المعين وتأمر به، وقد تأمر بغيره لتغير الزمان أو المكان أو الحال، أو

---

87 **فتح الباري**، 9\542

88 المرجع السابق.

89 تعليل الأحكام لمحمد مصطفى الشلبي، دار النهضة العربية، بيروت، 1401هـ- 1981م، ص 41_42.

90 البخاري(الزكاة\باب العرض في الزكاة).

تغيرها كلها، بخلاف ما يجيء بصفة النبوة فهو يأخذ صفة التشريع الملزم لجميع الأمة في جميع الأزمنة والأمكنة" ، إلى أن قال: فالنبي صلى الله عليه وسلم حين قدر الشاتين بعشرين درهما قدرها باعتباره إماما حسب سعر الوقت فلا مانع عندنا من تقدير الفرق بغير ذلك لاختلاف القيم والأسعار"[91].

وعلى هذا يقاس كثير من التقديرات النبوية التي يمكن أن تتغير بتغير قيم الأشياء. وممن لحظ الملحظ وأكد عليه محمد الطاهر ابن عاشور أثناء تحذيره من اختلاط ىالتشريعات الكلية بالتشريعات الجزئية. وذكر من أمثلته "عكوف الفقهاء على ما صدر في عصر الخلفاء من تحديد مقادير الجزية والخراج والديات وأروش الجنايات مع أن بعض تلك المقادير قد يطرأ عليه نقص القيمة أو الرواج فلا يصلح لأن يبقى عوضا لما عوض به فيما مضى"[92].

ج- مراعاة الأحوال الطارئة:

فمن واجبات ولي الأمر وضع الإجراءات الكفيلة بالتخفيف عن الأمة عندما تلم ا ضائقة اقتصادية أو أزمة اجتماعية أو حالة من حالات الطوارىء التي لا يخلو منها مجتمع من ا لتمعات. وبعض تصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة من هذا النوع. ومن الأمثلة على ذلك يه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فقج كان لأجل الوفود من القبائل التي وفدت على المدينة مسببة أزمة تموينية فيها ، فاقتضى الظرف فرض حد أدنى من التكافل بذلك الإجراء. فلما زالت الأزمة زال النهي. وقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه المقصد من ذلك الإجراء فقال: "إنما يتكم من أجل الدافة الّتي دفت حضرة الأضحى، فكلوا وتصدقوا وادخروا"[93].

ولسنا نزعم هنا القدرة على استيعاب دواعي التصرفات النبوية بالإمامة، وإنما غرضنا التدليل على أن تلك التصرفات تسطر منهجا متكاملا للتفاعل مع الواقع، مما يمكن التعامل معها ليس بوصفها أحداثا منفصلة وأحكاما متناثرة، وإنما بوصفها عملا مترابطا ذا مقاصد وغايات تروم رفع الواقعى إلى مستوى

---

[91] فقه الزكاة، دار المعرة، الدار البيضاء ، المغرب، 1\190

[92] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 97.

[93] أخرجه ذا اللفظ أبو داود في سننه (كتاب الضحايا) ، وبلفظ قريب منه مسلم (كتاب الأضاحي\باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي). كما أخرجه مختصرا البخاري (كتاب الأضاحي)و غيره.

الدين ومعلاجة خلله وانحرافه دي الوحي وتحقيق مصالحه المادية والمعنوية المختلفة. وقد رأينا في سمات التصرفات بالإمامة كيف أن الأئمة الأعلام مثل القرافب وابن القيم اعتبروا تلك التصرفات سياسات جزئية مرتبطة بالمصلحة. فإذا استطعنا تدقيق وسائل الكشف عن التصرفات النبوية بالإمامة[94] ووسائل إعمالها، فسيكون لدينا منهج لضبط النظر المصلحي للنصوص، يعين على تجاوز ما يثار حوله عادة من توجس والتخوف من أن يخضع للذاتية والأهواء.

منهج لتجديد الدين (منطقة مفوضة)

إذا كان تقسيم التصرفات النبوية إلى أقسام، لكل واحد منها دلالاته التشريعية، يعين على بلورة منهج سليم لفقه السنة، وعلى تجاوز الفهم المعجمي والحرفي لنصوصها، فإن التصرفات بالإمامة بارتباطها بتحقيق مقاصد ومصالح في واقع معين وظرف محدد تمنع من اختزال الدين في صور تطبيقه الأولى، ومن الجمود على الوسائل و الأشكال التاريخية لت يله في الواقع. وفي المقابل فإ ا تمكن من إغناء التجربة الإسلامية بأشكال متجددة للتدين في مختلف الجوانب البشرية.

لذلك فإن إدراك أهمية التصرفات بالإمامة واستقرائها وتعرف مقاصدها يؤدي إلى جمود يضر بعملية الاجتهاد والتجديد ضررا بالغا. فهو يجعل كثيرا من الأحكام الخاصة بزما ا و مكا ا وظروفها، أحكاما عامة لكل الأوقات والأحوال، شاملة لعموم المكلفين. وهذا يساهم في منع الاجتهاد حيث يجب الاجتهاد، وينافي تجدد الدين وحركيته وواقعيته، ويتسبب في كثير من المخاطر والانحرافات.

وحتى يتبين الأفق الواسع في تجديد الدين الذي يفتحه الوعي بالتصرفات النبوية بالإمامة وتفعيلها، ونشير أن إمكانات الاجتهاد في الدين تعزى عادة إلى:

_ وجود نصوص ظنية مفتوحة لتجدد الفهم بحسب المصلحة التي يحققها هذا الفهم في واقع معين.
_ ارتباط الأحكام بعللها وجودا وعدما.
_ استحداث أحكام لوقائع جديدة لم ترد فيها أحكام خاصة.

[94] ذكرنا منها في بحث لنا غير منشور خمسة هي: النص والإجماع وعمل الخلفاء الراشدين وبيان الصحابي وثبوت ارتباط التصرف بعلة أو بمصلحة.

لكن التصرفات النبوية بالإمامة شيء آخر غير هذه الإمكانات الثلاثة. إ ا ليست نصوصا ظنية تحتمل معاني متعددة، بل هي في أغلبها نصوص خاصة. كما أ ا لا تتعلق بمنطقة لا أحكام فيها. فهل هي تصرفات مرتبطة بعللها.

إن مما هو مقرر لدى جمهور الأصوليين أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما. فإذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا انتفت انتفى معها. بل إن بعض الأصوليين جعل تعريف العلة مقرونا ذا الاعتبار. فأبو بكر الجصاص _مثلا_ يعرفها بأ ا: " المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم ، فيكون وجود الحكم متعلقا بوجودها، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم"[95]. وكثير من العلماء يعتبرون بعض التصرفات النبوية بالإمامة تصرفات مرتبطة بعللها وجودا وعدما. لكننا إذا تمعنا الأمر جيدا تبين أن بينهما فرقا دقيقا، وهو أن الحكم المرتبط بعلته وجودا وعدما كلما عادت علته عاد كما هو. بينما التصرف النبوي بالإمامة مرتبط بالمصلحة المراد تحقيقها في التمع. وإذا عادت الحاجة إلى تحقيق تلك المصلحة، فليس من الضروري أن يشرع ولي الأمر الحكم نفسه والوسيلة نفسها. وإنما عليه الاجتهاد_ وفق ظروف التمع وحاجات الواقع _ لابتكار وسائل جديدة مكافئة لتحقيق تلك المصالح التي حققتها التصرفات النبوية بالإمامة في عهده صلى الله عليه وسلم .

فإذا أخذنا مثال ي الرسول صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، وجدنا كلا من أبي عبد اللّه القرطبي وبدر الدين الزركشي[96] وأبي محمد بن حزم [97] يصرحون بأنه حكم يدور مع علته وجودا وعدما . يقول القرطبي: "والمرفوع لارتفاع علته يعود بعود العلة، فلو قدم على أخل بلدة ناس محتاجون في زمن الأضحى ولم يكن عند أهل البلد سعة يسدون ا فاقتهم إلا الأضاحي، يتعين عليهم ألا يدخروها فوق ثلاث كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم "[98]. ولما حوصر عثمان بن عفان _رضي اللّه عنه_ وكان الناس في ضيق وشدة

---

[95] الفصول في الأصول، 4\9.

[96] **البرهان** في **علوم القرآن**، دالا الفكر، الطبعة الثالثة، ذ1980، 2\42.

[97] **المحلي**، مكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،بدون طبعة ولا تاريخ.7\383-384

[98] **تفسير القرطبي**،دار الكتاب العربي،القاهرة،12\47-48

أعاد علي بن أبيطالب أمر النبي صلى الله عليه وسلم وسلم بعدم الادخار فوق ثلاث[99]، فكأنه فهم أنه كلما عادت تلك العلة عاد ذلك الحكم نفسه.

ولكن صحيح أن تصرف النبي صلى الله عليه وسلم ذلك كان اجتهادا منه لدرء الأزمة التموينية عن المدينة. وإذا وقعت أزمة تموينية مماثلة في زمن أو مكان كغايرين، فليس من الضروري أن يعيد ولي الأمر الحكم نفسه. وكأن الحافظ ابن الحجر فطن لهذا الملحق الدقيق، فقال:"والتقييد بثلاث واقعة حال، وإلا فلو لم تسد الخلة إلا بتقرقة الجميع لزم _ على هذا التقرير _ عدم الامساك ولو ليلة واحدة"[100].

وهذه الأحكام التي تتغير زمانا وحالا على هذا النحو يصطلح السيد محمد باقر الصدر على المنطقة الخاصة ا ب " منطقة الفراغ التشريعي"[101]، وهي تلك المنطقة التي جعلها الشرع للاجتهاد الفقهي، وأذن فيها لولي الأمر أو الهيئات المختصة بوضع التشريعات والتنظيمات المناسبة بالشكل الذي يضمن تحقيق الأهذاف العامة للتشريع والصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية. ووصفها بأ ا منطقة فراغ، إنما هو بالنسبة للأحكام التشريعية العامة، لا بالنسبة للواقع التطبيقي زمن التشريع، والذي ملأه صلى الله عليه وسلم لا بوصفه نبيا مباغا عن اللّه للشريعة الثابتة في كل زمان و مكان، و إنما بوصفه ولي الأمر المكلف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقا للظروف والأحوال.

وقد تحفظ بعض العلماء والكتاب [102] على مصطلح "منطقة الفراغ التشريعي"، على أساس أنه يوحي بترك مجال من مجالات نشاط الإنسان مهملا دون أحكام شرعية. وهو ما يمكن أن يفهم منه قصور ونقص في الشريعة. فرجحوا أن يطلق عليها مصطلح "منطقة العفو"[103] أخذنا من الحديث النبوي "الحلال ما أحل اللّه في كتابه، والحرام ما حرم اللّه في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه"[104].لكن

---

[99] **شرح معاني الآثار** للطحاوي، دار الكتب العلمية،بيروت، الطبعة الأولى، 1979، 4\188

[100] **فتح الباري**، 10\31.

[101] **اقتصادنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 1399هـ 1979 م، ص 400 وما بعده و ص 722 و ما بعدها.

[102] مثل أحمد يوسف في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة وصلتها بالتشريع الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 34 _37 ، وكل من يوسف كمال وأحمد كمال أبو ا‌لد في "الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقهاء السنة: قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا " ، دار الصحوة للنشر ، القاهرة ،الطبعة الأولى ، 1408 هـ 1987 م ، ص 64 وما بعدها.

[103] يوسف القرضاوي: **عوامل السعة والمرونة**، دار الصحوة للنشر، القاهرة، 1985، ص 12.

[104] أخرجه الترمذب (كتاب اللباس\باب ما جاء في لبس الفراء) وابن ماجة (كتاب الأطعمة\ باب أكل الجبن والسمن) عن سلمان الفارسي.

مصطلح العفو في رأينا ليس دقيقا ولا يعبر تماما عن المقصود. وهو يحمل في الحديث النبوي معان كثيرة. عد منها أبو اسحاق الشاطبي: العفو عن الغفلة والنسيان، وعن الخطأ في الاجتهاد، وعن الفعل المكره عليه،والرخص على اختلافها، والعمل على مخالفة دليل لم يبلغه وغيره.[105]

ولدلك فإننا نفضل إطلاق مصطلح "<منطقة مفوضة" على ا ال الذي تتعلق به التصرفات بالإمامة والتي يمكن أن يطلق عليها الأحكام المفوضة. وقد اقتبسناه من تقي الدين ابن تيمية الذي عبر عن عقوبات التعازيز بأ ا عقوبات مفوضة[106] ، أي أ ا مفوضة لاجتهاد أولي الأمر (أو الدولة والجهات التشريعية ا) للنظر فيها بحسب ما تقتضيه مصالح الأفراد والجماعات، وكو ا مفوضة لأولي الأمر يعني أ ا مفوضة أيضا لرسول اللّه صلى الله عليه وسلم بوصف الإمامة السياسية.

وسواء سمينا هذه المنطقة منطقة مفوضة، أو منطقة فراغ تشريعي، أو منطقة عفو، فإن المقصود أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد ملأها في عهده بتصرفاته بالإمامة، و أن أولي الأمر من بعده مفوض لهم ملؤها بما يناسب زما م وظروفهم. وليسوا في ذلك ملزمين بالتقيد إلا بالمنهج العام والمبادىء والمقاصد والمؤطرة، وليس بالأحكام الجزئية. وهذا باب واسع للاجتهاد في الدين والتجديد فيه أوسع من الأبواب الثلاثة المذكورة بكثير. لكن لم يلق الاهتمام الكافي من قبل العلماء والمفكرين والدعاة.

وبعبارة أخرى فإن البدائل في الأحكام المرتبطة بعللها وجودا وعدما محدودة معدومة، بينما البدائل هنا غير محدودة، بل هي مفتوحة على مصراعيها للاجتهاد البشري ولإبداع أولي الأمر والجهات التشريعية في ا تمع المسلم.

حل الإشكالات في الفقه والحديث

---

[105] **الموافقات**، 1\161 وما بعدها.

[106] مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف الرباط، 28\112.

لقد وقع خلاف واسع بين العلماء حول حقيقة كثير من التصرفات النبوية ومعناها، يصل أحيانا إلى حد التناقض والتعارض. وحاروا في بعضها كيف يؤولونه ليتفق مع ما لديهم من أصول الشريعة وأحكامها. وذلك مثل ما قال ابن تيمية عن أمره صلى الله عليه وسلم بقتل شارب الخمر في الرابعة: "وقد أعيى الأئمة الكبار جواب هذا الحديث"[107]. ويعين الوعي باختلاف مقامات التصرفات النبوية، واعتبار بعضها صادرا من مقام التشريع العام وبعضها من مقام الإمامة، في توفير أساس منهجي يسهل التوفيق بين الآراء المتعارضة وردها إلى ائتلاف واتفاق. ولكن العلماء لم يجعلوا في مصنفات مختلف الحديث ضمن مسالك الجمع بين النصوص المتعارضة، اعتبار أحدهما تصرفا بالإمامة. وقليل منهم يضع ذلك الاحتمال أثناء مناقشته لكثير من الأحاديث والأحكام المختلف حولها.

ويمكن أن نمثل لذلك باختلافهم حول أمره صلى الله عليه وسلم بقتل شارب الخمر في الرابعة. ففعن معاوية بن أبي سفيات قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وسلم: "من شرب الخمرة فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه"[108]. وقد ذهب العلماء في هذا الأمر أربعة أقوال هي:

1 _ قال أكثر أهل العلم بأن الحديث منسوخ، منهم الشافعي[109]، والترمذي[110] ، والخطيب البغدادي[111]، وأبو جعفر الطحاوي[112].

2 _ وقال بعض العلماء أن الأمر بالقتل غير منسوخ، ومنهم عبد اللّه بن عمرو بن العاص من الصحابة[113]، وأبو محمد ابن حزم[114]، وجلال الدين السيوطي[115].

---

[107] نفسه 7\482.

[108] رواه أبو داود (الحدود\باب إذا تتابع الناس في شرب الخمر)، والترمذي (الحدود\ باب من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد فاقتلوه)، وابن ماجة (الحدود\ باب من شرب الخمر مرارا) وغيرهم، وروي الحديث أيضا عن اللّه بن عمرو وجرير بن عبد اللّه ومعاوية وغطيف بن الحارث وشرحبيل بن أوس وغيرهم. انظر نصب الراية لأحاديث الهداية لجمال الدين الريلعي، لالمكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1393 هـ ، (3\346_349)

[109] **الأم**، 6\130 واختلاف الحديث في آخر كتاب الأم، 9\601.

[110] **تذيب الجامع الترمذي**، لعبد اللّه بن قادر التليدي، دار المعرفة، الدار البيضاء، 2\180.

[111] **الفقيه والمتفقه**، مطابع القصيمن الرياض، طبعة عام 1389هـ ، 1\125.

[112] **شرح معاني الآثار**، 3\161.

[113] زوه أحمد في المسند والطحاوي في **شرح معاني الآثار**، ج 3\159، وابن حزم في **المحلى**، ج 11\366، وغيرهم، كلهم من طريق الحسن البصري عن عبد اللّه بن عمرو بن، فهو منقطع، وبذلك أعله الحافظ في الفتح، ج12\82، لكن له طرق أخرى يتفوى ا، انظر تحقيق المسندلأحمد شلكر ، 9\42_43.

[114] **المحلى** 11\368.

3 _ وأول بعض العلماء الحديث بأن "معناه إذا استحل ولم يقبل التحريم" مثل ابن حبان [116].

4 _ وذهب بعضهم إلى أنه من باب التعزيز الذي يفعله الإمام عند الحاجة، وحكاه ابن التميم للشافعي وأحمد، وقال "وهو أظهر"[117] ، وهذا قول ابن القيم الذي أكد أنه لم ينسخ، ولم يجعله النبي حدا لا بد منه، "بل هو بحسب المصلحة إلى رأي الإمام"[118].

والمذهب الأخير _ في رأينا _ أرجح وأظهر لأدلة كثيرة. لكن المهم أن اختلاف العلماء حول هذا التصرف النبوي كان كبيرا، وأن اعتباره صادرا بحكم الإمامة يحل الخلاف بسهولة، ويمكن من أخذ مجمل أدلة كل فريق بعين الاعتبار.

وبسبب تلك الحيرة في تأويل العديد من التصرفات النبوية، مع قلة الاهتمام بتنوع مقاما ا بوصفه أساسا منهجيا لحسن فهمها، أدخل العلماء كثيرا مما تغير منها لانتقاء المصالح التي أملته أول مرة في باب ناسخ الحديث ومنسوخه.

ومن الواضح أن التصرف النبوي بالإمامة يلتقي مع النسخ في أمور كثيرة. فوظيفتها في التشريع متقاربة، لأن كلا منهما تدرج في ت يل الأحكام ومراعاة لأحوال الناس ومصالح ا تمع. والتصرف النبوي الثاني متأخر عن التصرف النيوي الأول كما أن الناسخ متأخر زمنيا عن المنسوخ. لكن التصرف النبوي بالإمامة يختلف عن النسخ في أمور عدة أهمها:

أن النسخ يمكن أن يكون في أمور تعبدية محضة، بينما التصرف بالإمامة لا يكون إلا في أمور دنيوية دف تحقيق مصالح أو درء مفاسد دنيوية. ومن أمثلة ما صح فيه النسخ من الأمور التعبدية: نسخ عدم

---

115 **عون المعبود** شرح سنن أبي داود، 12\120.

116 **نصب الراية**، 3\346.

117 منهاج السنة المحمدية، 3\139.

118 **الطرق الحكمية**، ص 15.

إيجاب غسل الجنابة من جماع دون إنزال [119]، ونسخ الوضوء مما مست النار[120]، ونسه تطبيق الكفين في الركوع[121]، ونسخ وجوب صيام عاشوراء[122] وغيرها.

أن الحكم المنسوخ حكم ملغى تشريعا وبصورة نهائية، ولا يمكن تصور عودته مرة أخرى. فلا يمكن لولي الأمر – مثلا – أن يسقط الغسل من جماع بدون إنزال، أو يوجب الوضوء مما مست النار، أو يحكم بالعودة إلى التطبيق في الركوع، لأن هذه الأحكام شرعت لمصالح الآخرة كما يعبر القرافي[123]. بينما التصرف بالإمامة حكم ألغي لانتقاء المصالح التي أملته أول مرة. وقد يعود مرة أخرى إذا اقتضت ذلك المصلخة العامة. فالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، الذي رأينا من قبل أنه تصرف بالإمامة، يمكن أن يعود مرة أخرى إذا اقتضته ظروف المجتمع وقدر المصلحة فيه أولو الأمر، والأمر نفسه يمكن أن يقال عن جميع التصرفات النبوية بالإمامة.

ونظير هذا المعنى أشار إليه القرطبي في الفرق بين النسخ ورفع الحكم بارتفاع علته استدلاله على أن النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ثم اباحته ليس نسخا، يقول: " وفرق بين رفع الحكم بالنسخ ورفعه لارتفاع علته، فالمرفوع بالنسخ لا يحكم به أبدا، والمرفوع لارتفاع علته يعود بعود العلة"[124]. وأكد عليه أيضا بدر الدين الزركشي، وسمى الحكم المرتفع لارتفاع علته حكما منسأ، كما قال تعالى: " ما ننسخ من آية أو ننسها نات بخير منها أو مثلها" (البقرة \106)، وقد قرأها ابن كثير وأبو عمرو: "أو ننسئها"[125]، من أنسأت الأمر إنساء إذا أخرته[126]. يقول الزركشي: "وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف، وليست كذلك بل هي من

[119] الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص30، وناسخ الحديث ومنسخوه لأبي حفص ابن شاهين، دار الحكمة، الجماهيرية الليبية،بدون تاريخ، ص 56، ورسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار لأبي اسحاق برهان الدين الجعبري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ، الطبعة الأولى، 1409 هـ 1988م، ص 203.

[120] الاعتبار ص 48، وناسخ الحديث ص 61، ورسوخ الأحبار ص199.

[121] **الاعتبار** ص 84، **ورسوخ الأحبار** ص 259-262، والتطبيق أن يجمع المصلي بين أصابع يديه ويجعلها بين ركبتيه في حالة الركوع.

[122] الاعتبار ص 134، ورسوخ الأحبار ص 347.

[123] **الإحكام**، ص 36.

[124] **تفسير القرطبي** 12\47_48.

[125] **حجة القراءات لأبي زرعة ابن زنجلة**، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية، 1979، ص 109.

[126] **المحرر الوجيز** في **شرح الكتاب العزيز** لابن عطية الأندلسي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 1975، ج 1\319، وانظر معجم مفردات القرآن للراغب الأصبهاني، دار الفكر بيوت، 1972، ص 511.

المنسأ، بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعله توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم ىخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبدا"[127]. ثم أورد النهي عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة التي دفت على المدينة، والذي عقبة الإذن فيه. قال: "فلم يجعله – أي الشافعي – منسوخا، بل منباب زوال الحكم بزوال علته، حتى لو فجأ أهل ناحية جماعة مضرورون تعلق بأهلها النهي"[128].

أما أن النسخ لا يكون إلا بنص شرعي، فهو بالتالي لا يجوز إلا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بعد موته عليه الصلاة والسلام فلا نسخ. أما التصرف بالإمامة فيمكن أن يبقى ساري المفعول إلى حين موت النبي عليه الصلاة والسلام، بل يمكن أن بعده إذا قدر ولي الأمر صلاحية استمراره، وقد يغيره إذا اقتضت المصلحة ذلك. ولذلك فمن الأدلة على كونه تصرفاً نبوياً صادرا من مقام الإمامة، تصرف الخلفاء الراشدين بخلافه.

ولدقة هذه الفوارق بين التصرفات النبوية بالإمامة والأحكام المنسوخة، فإن كثيرا مما اعتبره العلماء منسوخا هو على الراجح تصرف منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة، ومن الأمثلة على ذلك:

ـــ النهي عن زيارة القبور، فإنه كان في بداية الإسلام لفطم الناس عن عادات الجاهلية. ثم رغب فيها صلى الله عليه وسلم كما في الأحاديث الصحيحة، ولذلك لما استقرت قواعد الإسلام وبني مجتمع مسلمين على الأخلاق الإيمانية القويمة[129].

ـــ النهي عن شرب في أوعية النبيذ، والذي كان منه صلى الله عليه وسلم لقرب المسلمين بعهد شرب الخمر، ولفطمهم عنها و عن العادات المرتبطة ا[130].

[127] البرهان في علوم القرآن: 2\42.

[128] المرجع السابق.

[129] **الاعتبار**، ص 131، **ورسوخ الأحبار** ص 328-334

[130] الاعتبار، ص 227-230، ورسوخ الأحبار، ص 516-519

___ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فإنه كان لتخفيف عن الناس في الأزمة التموينية التي كانت بالمدينة آنذاك كما صرحت بذلك الأحاديث الصحيحة[131].

___ الأمر بقتل الكلاب، فإنه كان على الراجح- لأسباب صحية، ثم ألغي الأمر[132].

___ النهي عن كراء الأراضي الزراعية، فإني أرجح أنه كان تصرفا بالإمامة لأسباب مرتبطة بالأوضاع الاقتصادية في المدينة مع بدء نشأة ا لتمع الإسلامي[133].

___ إيجاب غسل يوم الجمعة، والذي كان لمصالح صحية واجتماعية صرح ا غير واحد من الصحابة رضوان اللّه عليهم. فلما تغيرت الظروف ألغي الحكم بالوجوب، وبقي استحباب غسل يوم الجمعة[134].

في **الفقه السياسي**

إن التصرفات النبوية بالإمامة بما هي تصرفات بالسياسة الشرعية،تفتح بابا واسعا لتجديد الفقه السياسي، وإعادة النظر _ من زاوية جديدة _ في كثير من قضاياه. كما تمكن من إرساء وعي منهجي في مجال السياسة الشرعية، وإشاعته بين المشتغلين بالإحياء الإسلامي نظرا وتطبيقا.

ورغم التفرقة في الإسلام بين ما هو وحي وما هو نتاج بشري، بديهي ومعروف، وخصوصا فيما يتعلق بالممارسة السياسية، إلا أن الوعي بالتصرفات النبوية بالإمامة يوفر أساسا منهجيا هاما وصلبا للعديد من قضاياه المطروحة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، نذكر منها:

أن التفرقة بين أنواع تصرفاته صلى الله عليه وسلم وعلى النحو الذي ذكرناه يعتبر أساسا للفصل بين السلطات، فوظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه مبلغا للرسالة، والتي منها يستفاد التشريع

---

[131] الاعتبار ص 155-128، ورسوخ الأخبار ص: 386-389

[132] **الاعتبار** ص 234-236، **ورسوخ الأحبار** ص 525- 528

[133] **الاعتبار** ص170- 175، **ورسوخ الأخبار** ص 425-429

[134] ناسخ الحجيث ومنسوخه ص 52-53

العام، مميزة عن وظيفته بوصفه وليا للأمر، وهي التي منها يستفاد التشريع الجزئي الخاص بواقع وظروف زمن التشريع، كما تستفاد منهما إجراءات التنفيذ لتلك التشريعات. وكل منهما مميز عن تصرفاته بوصفه قاضيا.

ولا شك أن ذلك التمييز بعد محاولة مبكرة للتنظير في فصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهو الذي تبلور بجلاء في عنوان وموضوع كتاب شهاب الدين القرافي: "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام".

وعلى الرغم من ان العديد من المؤلفات المعاصرة حول النظام الدستوري والسياسي الإسلامي[135] قد أشارت إلى أصالة مبدإ الفصل بين السلطات الثلاث فب الإسلام، وإلى أن التاريخ الإسلامي شهد له تطبيقات متقدمة، إلا أن منها لم تتوقف بما فيه الكفاية عند قاعدة الفرق بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم التشريعية والسياسية والقضائية، بوصفها دليلا قويا في الموضوع وتطبيقا عمليا له في زمن النبوة. وتأصيل مبدإ الفصل بين السلطات من هذا التمييز بين تصرفاته عليه السلام يرد على أي استثناءات وتطبيقات سيئة في التاريخ الإسلامي، وعلى أي تأويلات متعسفة للأدلة العامة التي يستدل ا عادة.

تبين سمات التصرفات النبوية بالإمامة أيضا أن الدولة الإسلامية دولة مدنية، وليست دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر السياسي الغربي. فطبيعة التصرفات النبوية بالإمامة وسما ا توضح كيف أن الإسلام ي ع عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكام وقرارا م، كما ي عها عن الوسائل التي تتوسل ا الدولة لإدارة شؤون الأمة. لذلك فإن الدولة في الإسلام لا يمكن أن توصف بأ ا دولة دينية لأنه لا ىتوجد دولة دينية بدون العصمة أو المعرفة النابعة من عالم الغيب أو من الوحي.

الدولة في الأسلام إذن دولة دنيوية قرارا ا بشرية، واجبها تبني أقصى درجات الموضوعية والواقعية في تسيير شؤون ا تمع، مع الالتزام بالأساس المرجعي والدستوري الإسلامي. ولقد أجتمع للرسول صلى الله عليه وسلم أمران: فهو النبي الذي يبلغ الوحي ويرسي أساسيات الدين، وهو في الوقت نفسه الحاكم الذي يقوم بمهمتي التشريع الاجتهادي والتنفيذ الراعيين لمصالح ا تمع. أما بعده صلى الله عليه وسلم فإن

---

[135] مثل مبادىء نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة، للدكتور عبد الحميد متولي، والنظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية. الدكتور منير حميد البياتي

الوظفتين منفصلتان، ولا يمكن أن تجتمعا لأحد، بل من يتولى السلطة بعده صلى الله عليه وسلم يكون ملزما بتنقيذ شريعة قائمة، لا يجوز له ان يخالفها أو يتعدئ حدودها.

كما ان الحاكم الأعلى أو الإمام في نظر الإسلام، لا يستمد ولايته من قوة غيبية، بل من فرد عادي يستمد وبليته من الأمة التي اختارته وكيلا عنها بمحض إراد ا وهو مسؤول أمامها في الدنيا فضلا عن مسؤوليته أمام اللّه يوم القيامة.

وحتى فقهاء السياسة المسلمون القدماء لم يشيروا إلا إلى هذه المعاني أثناء تعريفهم للسياسة الشرعية أو لوظائف الإمامة في الإسلام. لكن بعض كلامهم لم يفهم علىا وجهه الصحيح. فقد عرف أبو الحسن الماوردي الإمامة بأ ا: "موضوعة لتقوم مقام النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا "[136]. وقال عنها ابن خلدون بأ ا "نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به"[137] . ثم قال: "أما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته" . ويمكن لتعبير خلافه النبوة أن يدخل غموضا في معنى الإمامة لدى هؤلاء الفقهاء. لكن طبيعة التصرفات النبوية بالإمامة تبين أن أولي الأمر يخلفون النبي في ممارسات سياسية اجتهادية ليس النبي نفسه فيها معصوما، ولا يخلفونه في صفته النبوية التي تقتضي تبليغ الوحي والعصمة فيه.

تاريخية التجربة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، وهي تجربة ظل الفكر الإسلامي المعاصر السياسي والتشريعي في كثير من الأحيان سجينا لها. إن التجربة الراشدية لا شك تجربة سامقة لها في نفس كل مسلم الإجلال والتقدير، ونحن مأمورون بالاقتداء ا. لكن هذا لا يجعلها تجربة تتجاوز الزمان والمكان والملابسات التي أملتها. فما دامت الممارسة السياسية النبوية نفسها نسبية، فمن باب أولى أن تكون التجربة الراشدية كذلك نسبية. وإذا كنا مأمورون بالاقتداء قي مجال التصرفات النبوية السياسية بالمنهج العام دون الجمود على الأحكام الجزئية، فإن الاقتداء الذي أمرناه للخلفاء الراشدين لا يمكن إلا أن يكون أيضا اقتداء بمنهجهم في التعامل مع كل نوع من التصرفات النبوية، وأسلوب تفاعلهم مع الواقع الإسلامي المتغير، وت يلهم للدين فيه. أما أشكال المؤسساتية، والآليات الدستورية، والاجتهادات

---

[136] **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ص 5.

[137] **مقدمة ابن خلدون**، دلر البيان، بيروت، ص 191.

النشريعية والسياسية للفترة الراشدية، فإ ا نتاج بشري محكوم بالسياق التاريخي والظروف الحضارية والمناخ الثقافي لعصرها. ويجب ألا تتحول إلى جزء من الدين يلزم به المسلمون على اختلاف عصورهم.

خاتمة

لم يلق موضوع التصرفات النبوية بالإمامة _ في نظرنا _ ما يستحق من عناية من قبل الباحثين. ولم يتم إلى الآن _ في حدود اطلاعنا _ إنجاز بحوث أكادمية ومتخصصة حواه. وبالنظر للآفاق الواسعة التي ستفتحها تلك البحوث في مجالي دراسة السنة والتجديد الإسلامي، فإن الحاجة ماسة لتوضيح وتعميق قضايا عدة من بينها:

_ علاقة التصرفات بالإمامة بمواضيع أصولية مثل النص المصلحي والنص العرفي والتشريع الاجتهادي غير الملزم (الفتوى بنوعيها الفردي والجماعي).

_ وسائل كشف التصرفات النبوية بالإمامة دف وضع منهج أدق لتصنيف السنة حسب مقام صدورها من المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وبالتالي تعميق فهمها وتأويلها.

_ تجديد النظر في بعض أبواب علمي أصول الحديث وأصول الفقه بما يستفيد مما راكمه العلماء والباحثون من قواعد في موضوع التصرفات النبوية، وهو ما بقي _ في الغالب الأعم_ مغيبا الآن، في كتب علوم الحديث وأصول الفقه.

استقراء أوسع للتصرفات النبوية بالإمامة لكشف نواظمها التشريعية، ولضبط الاتجاهات العامة للتشريع الاجتهادي النبوي الصادر بوصف الإمامة، مما سيمكن من تفهم أعمق وأدق لمقاصد التصرفات النبوية وتصحيح العديد من الأخطاء فب فهمها.

علم التاريخ

إشكالات المنهجية ومشروعات الأسلمة

إبراهيم أبو شوك*

علم التاريخ هو العلم الذي يقوم بدراسة أحداث الماضي البشري وآثاره دراسة علمية تقوم على البحث والتثبت والتحقق والملاحظة والمقارنة والتجربة والاستدلال والاستقراء، وذلك لفهم الوقائع التاريخية في إطار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي أحاطت ا وشاركت في تكوينها. وتقدر قيمة العمل التاريخي المكتوب بثقافة المؤرخ ودرجة إلمامه بمنهج البحث التاريخي القائم على نقد الأصول والمراجع التاريخية، وربط أحداث الماضي وعللها بالنتائج، ثم استخلاص الحقائق وتنظيمها وتفسيرها وعرضها بطريقة علمية وموضوعية.

إن المؤرخين طوتئف شتى: طائفة تكتب عن منهج البحث التاريخي الذي يساعد في اختيار موضوع البحث، وجمع الأصول والمصادر، وتحقيق النصوص واستنطاق الحقائق الواردة فيها، ثم ترتيب المادة التاريخية ونقدها وتبويبها وعرضها عرضاً علمياً. وأخرى تم بفلسفة التاريخ التي تكرس جهدها في دراسة حركة التاريخ ككل وفق قراءات يبحث فيها عن النظريات والقوانين والقواعد التي يمكن أن تحكم مسار الحوادث التاريخية. وثالثة تعطي الأولوية إلى تحقيق الأصول والمصادر التاريخية بحجة أ ا المادة الأساسية التي يقوم عليها بناء مفردات الحدث التاريخي. أما السواد الأعظم من المؤرخين فيهتم بدراسة الأحداث التاريخية التي عاصرها ويرويها بروح العصر الذي تشكلت فيه، أو يهتم بتدوين وقائع التاريخ التي لم يشهدها ولم يعشها لكنه يجتهد في إعادة صياغتها واستنطاقها وفق الأصول والمصادر

---

* أستاذ مساعد بقسم التاريخ و الحضارة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. قدمت المسودة الأولى لهذا البحث في المؤتمر العالمي لأسلمة العلوم الاجتماعية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 4-6 اغسطس 2000. الكاتب مدين بالشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور حسن أحمد إبراهيم والدكتور بدري نجيب والدكتور عادل الشيخ عبد الله والأستاذ أبو بكر محمد أحمد لما قدموه من تعليقات وملاحظات علمية اثمرت في تثقيف بعض جوانب هذا البحث وعرضه بالصورة الماثلة بين يدي القارىء الكريم.

المتاحة له. ولا شك أن هذا التنوع التخصصي قد جعل عملية البحث التاريخي في تطور طردي متجدد بتجدد المصادر التاريخية نفسها وظهور مناهج البحث الأكثر قدرة على تحقيق الأصول واستنطاق الحقائق الواردة فيها استنطاقا منطقياً. ونتيجة لهذا التطور الطردي ظهر عدد من المدارس التاريخية ذات التوجهات الأديلوجية التي حاولت أن تقدم بعض النظريات والقوانين المفسرة لأحداث الماضي البشري وفق معطيات الفكر الإيديولوجي المعني بالأمر وأهدافه المرجوة، إلا أن هذا التوجه في مجمله كان يحمل بعض الإشكالات المنهجية التي أفضت إلى رفضه في بعض المحافل العلمية، أو قادت إلى ظهور إسهامات فكرية أخرى تحاول أن تتجاوز إخفاقات المشروعات المنهجية المناقضة لها أيديولوجياً. ومن هذه الإسهامات مشروع أسلمة علم التاريخ، ذلك المشروع الذي استقى ثوابته العلمية من الفكر الإسلامي القائم على قيم عقدية تختلف اختلافا جذريا عن المرتكزات الفكرية الغربية الخاصة بتفسير قضية الخلق والكون ودور العناصر الغيبية و المحسوسة في تحديد مسار التاريخ البشري. فلا غرو أن هذا المشروع بروافده المختلفة قد افلح في تفنيد دعاوى المدارس العلمانية والماركسية ودحض بعض فرضيا ا وحججها حول الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية المرتبطة بخلق

الإنسان وتطور معارفه الفكرية وأنشطته المكتسبة. وفي المقابل حاول أن يقدم بعض الأطروحات العلمية التي يمكن أن تسهم في تحقيق نتائج إيجابية في مجال البحث التاريخي عن دور الإنسان والقوى الغيبية في تحديد مسار التاريخ البشري ومعرفة العناصر التي شاركت (أو مازالت تشارك) في صساغته حسب ظروف الزمان و المكان.

والبحث الذي بين أيدينا الآن يحاول أن يناقش قضية أسلمة علم التاريخ باعتبارها قضية محورية وذات جذور عقدية. وتقودنا مناقشة هذه القضية إلى ضرورة معرفة البواعث التي أدت إلى ظهورها، والإشكالات التي تواجه مسألة تطبيقها على محيط الواقع، والأهداف التي يمكن تحقيقها في مجال البحث العلمي. ولكي تتضح معالم هذه القضية وتتم مناقشتها مناقشة موضوعية يستحسن أن تعرض مادة هذا البحث وفق التسلسل التاريخي-المنهجي التالي: في لبدء سيكون مدخلنا بعرض تحليلي لتطور منهج البحث التاريخي في أدبيات التراث الإسلامي وإسهامات بعض علماء المسلمين أمثال عبد الرحمن بن خلدون (732- 808 هـ)، ومحمد بن سليمان الكافيجي (788 – 879 هـ)، وشمس الدين السخاوي (831- 902هـ). ثم بعد ذلك نقدم عرضاً تحليلياً لعطاء بعض المدارس الغربية في سبيل الارتقاء بمناهج البحث التاريخي، وذلك وفق نظرة نقدية تستعرض إجمالاً أراء المدرسة المثالية (هيغل) والمادية

(ماركس) والحضارية (تيوينبي) حول الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية. وبعد استعراض جوانب تطور منهج البحث التاريخي في التراث الإسلامي والغربي ننتقل لمناقشة البواعث التي دفعت بعض العلماء المسلمين للبحث عن تفسير إسلامي يعالج قضايا الخلق ودور الإنسان والقوى الكونية في تحديد مسيرة التاريخ البشري[1] . وفي هذا المضمار ستقوم هذه الدراسة بتحليل علمي لأدبيات الدكتور عماد الدين خليل [2] ، بحجة أ ا تتسم بنوع من الأصالة والموضوعية، وهذا ما يدفعنا إلى القول: بأ ا خطوة قاعدية في بناء صرح التفسير الإسلامي للتاريخ، وذلك استناداً إلى الإشارات والمعارف التاريخية التي اتنبطها بتدبر آيات القرآن الكريم ذات المضامين التاريخية. وأخيراً نختم بحثنا بجملة من الملاحظات النقدية حول الاتجاهات الجديدة التي تعكس السمات العامة للتفسير الإسلامي للتاريخ، والانجازات التي يمكن أن تحققها في مجال البحث العلمي، والإشكالات التي تواجهها في سبيل تأسيس منهج إسلامي شامل وقادر على أن يتغذى من تجارب العلوم الإنسانية الأخرى ويستفيد منها ويوظفها في تيار المعرفة الكونية الواسعة للعلوم الاجتماعية.

تطور مناهج البحث التاريخي في التراث الإسلامي

لا جدال أن ظهور الإسلام قد احدث تغيرات جوهرية في مناهج البحث التاريخي وبنية علم التاريخ نفسه. وجاءت هذه التغيرات إفرازاً طبيعياً للمعطيات الفكرية الجديدة والظروف التاريخية التي فرضت نفسها في ظل تطور الحضارة الإسلامية عبر مراحلها المختلفة.

---

[1] نذكر من الأبيات التي اهتمت بالتفسير الإسلامي للتاريخ: كتاب الدكتور عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، (ترجمة: كاظم الجوادي)، الكويت: دار القلم، 1980. صدرت الطبعة الإنجليزية الأولى لهذا الكتاب في عام 1955، وقد انتقد فيها الكاتب التفسيرات الوضعية للتاريخ وحاول أن يبرز الجوانب الإيجابية " للتفسير الإسلامي للتاريخ" من خلال قراءات متأنية للقرآن والسنة، مبلغ علمي أن محاولة الدكتور صديقي تعد من أهم الإسهامات الرائدة في هذا ا ال. ثم ظهر في الربع الأخير من القرن العشرين عدد من الدراسات العلمية التي أولت اهتماما خاصا ذا الموضوع، ونذكر منها على سبيل المثال إسهامات الدكتور عماد الدين خليل الواردة في حاشية رقم (2)، والدكتور عيد الحليم عويس و الدكتور محمد خليل رشاد المشار إليها في مواضعها أدناه.

[2] عماد الدين خليل، **التفسير الإسلامي للتاريخ**، ط 5 ، بيروت: دار العلم للملايين، 1991، "في التقسير الإسلامي: الصراع ودوره في الحركة الحضارية"، **المسلم المعاصر**، العدد الإفتتاحي،1974، ص 66-85، " في التفسير الإسلامي للمسألة الحضارية" ، **المسلم المعاصر**، العدد 1، 1975، ص 9-41، " دعوة إلى رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية: ملاحظات في نقد التاريخ"، **المسلم المعاصر**، العدد 30، يونيو 1982، ص 11-26.

وتتجسد فكرة التطور المنهجي هذه في كثير من الآيات القرآنية ذات المضامين التاريخية التي أقرت خلافة الإنسان في الأرض وكلفته بحمل أمانة الإعمار فيها، ثم حثته على نشر قيم العدل والفضيلة في ربوعها وفق تعاليم الإسلام. و ذه الكيفية أضحى الإنسان يمثل محور ارتكاز الفعل التاريخي القائم على منظومة توازن وتكامل بين عالم الغيب زعالم الشهادة وبين الروح والمادة. وفي ظل هذه المنظومة انعتق البحث التاريخي-التوثيقي من قيود المعارف الإسطورية إلى رحاب الواقع المحسوس الذي يعطي الإنسان والقوى الغيبية والنواميس الكونية وضعاً متزناً ومتكاملاً في تحديد مسار حركة التاريخ.

وعلى هدى هذه المضامين المعرفية بدأ المسلمون مسير م مع علم التاريخ وتدوين وقائعه. ومن ثم جاءت محاولا م الأولى متأثرة بالواقع العقدي والفكري الذي عاشوه والذي جعلهم يحصرون اسهاما م في تقسير آيات الفرآن وتوضيح أسباب نزولها. وانتقلوا بعد ذلك إلى تدوين سيرة الرسول صلى اللّه عليه وسلم بشتى ضرو ا: القولية والفعلية والتقريرية. وفي هذين النمطين من الكتابة التاريخية نلحظ أن علم الحديث كان عمدة في ضبط الروايات التاريخية وذلك وفق منهج الجرح والتعديل الذي يستند إلى مفهوم الجدارة الخلقية للرواة إلا أ م لم ينحوا منحى المحدثين في نقد المتن والتحقق من صحته.

وبمرور الزمن تراكمت معارفهم التاريخية كماً و تعددت أنماط الكتابة التاريخية وذلك لاتساع رقعة الدواة الإسلامية التي اشتملت على ألوان شتى من الثقافات البشرية وعدد من التباينات البيئية والتقاليد المحلية الموروثة. وتدريجيا تجسد هذا التراكم المعرفي في ظهور أنماط متنوعة من الكتابة التاريخية، كالأعمال التي اهتمت ب "علم الأنساب " و"فتوح البلدان" و "تواريخ الرسل والملوك" و "طبقات الأعلام" و " أدب الرحلات" [3] . وفي إطار هذه الحركة التاريخية والتوثيقية النشطة تعددت مصادر المعرفة التاريخية عند المسلمين وأضحت تشمل المشافهة والمعاينة والوثائق المكتوبة والسجلات الرسمية[4].

---

[3] ونذكر على سبيل المثال المصادر التالية: أحمد بن يحى البلاذري (ت 892 م) **الأنساب،** (ت.س.د.ف. جوتيين) ، 5 جـ ، القدس، 1936؛ أحمد بن يحى البلاذري، (ت 892م) **فتوح البلدان،** بيروت: دار الكتب العلمية، 1983؛ محمد بن جرير الطبري (ت 923م)**، تاريخ الرسل والملوك،** 11 جزء، القاهرة: دار المعارف، 1990، بمحمد بن أحمد بن جبير (ت 1217م) **رحلة بن جبير،** بيروت: دار مكتبة الهلال، "1981"؛ شمس الدين بن خلكان (ت 681 هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،** (ت إحسان عباس)، 8 ج، بيروت: دار صادر، 1969.

[4] نذكر من جملة الدراسات التي اهتمت بدراسة مصادر التاريخ الإسلامي فيما يلي: فرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، (ترجمة: صالح أحمد العلي)، مؤسسة الرسالة، د.ن.؛ شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون: علم التاريخ ومعرفة الرجال في الإسلام، جزءين، الطبعة الثانية، بيروت: دار الرائد العربي، 1983؛ قاسم عبده قاسم، "تطور مناهج البحث في الدراسات التاريخية" ، عالم الفكر، مج 20\1، 1989، ص 183-197؛ عبد الحليم عويس، "تفسير التاريخ في تراثنا الإسلامي" ، الإسلام اليوم : مجلة دورية تصدرها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة(إيسيكو) ، العدد 5 ،

وخير نموذج لعطاء تلك الحقبة هو كتاب محمد جرير الطبري (ت 310 هـ) "تاريخ الرسل والملوك"، الذي يبحث فيه المؤلف عن تاريخ الخليفة منذ البدء المتمثل في هبوط آدم من الجنة وانتهاء بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وما لحق ا من أحداث تاريخية حتى مطلع القرن الرابع هجري. ومن خلال مطالعتنا لمدات هذا السفر الموسوعي يمكننا القول بأن: منهج الطبري قد غلب عليه النمط الحولي في تدوين الأحداث التاريخية والمنهج الاسنادي الموثّق بالعنعنة فيما يختص بروايات الإخباريين. وتظهر في ثنايا تاريخ الرسل والملوك الصلة الوثيقة بين علمي الحديث والتاريخ، الأمر الذي تؤكده المؤرخة سيدة إسماعيل كاشف بقولها "أن الطبري محدث قبل أن يكون مؤرخاً وأن تاريخه مكمل في كثير من نواحيه لكتابه الكبير في تفسير القآن الكريم"[5] . أما مصادر معلوماته فيمكن حصرها في المشافهة والمعاينة والكتب المقدسة والوثائق الرسمية. ويبدو من استعراضه للوقائع أن علم التاريخ كان ينحصر عنده في جمع أحداث الماضي البشري برواياتها المختلفة دون تصرف فيها وفق قراءات نقدية تستهدف موثوقية المتن وتوافقه مع الظروف البيئية المحيطة.

وبعد أن أسس الطبري قواعد " النمط الحولي الاسنادي" برز عدد من المؤرخين الأفذاذ الذين أسهموا إسهاماً فاعلاً في تنتوع أنماط الكتابات التاريخية وتعدد اتجاها ا المنهجية. ونذكر من هؤلاء الأفذاذ المسعودي (ت 345هـ) الذي استبدل بالنمط الحولي الاسنادي نمطاً موضوعياً يهدف إلى عرض المادة التاريخية حسب موضوعا ا و مناقشا ا في إطار الظروف المناخية والبيئية التي شاركت في تكوينها. ويظهر هذا المنحى الجغرافي جلياً في كتابه "مروج الذهب ومعادن الجوهر" الذي مهد إليه بقوله " صنفنا كتابنا في أخبار الزمان، وقدمنا القول فيه، في هيئة الأرض، مد ا، وعجائبها، وبحارها، وأغوارها، وجبالها، وأ ارها، وبدائع معاد ا، وأصناف منالها، وأخبار غياضها وجزائر البحار، والبحيرات الصغار، وأخبار الأبنية المعظمة، والمسكان المشرفة، وذكر شأن المبدأ، وأصل النسل، وتباين الأوطان، وما كان براً فصار بحراً وما كان ىراً فصار بحراً، وما كان بحراً فصار براً على مرور الأيام، وكرور الدهر، وعلة ذلك،

ذو القعدة 1407\1987 ، 31-50؛ عبد المنعم عبد الرحمن خضر، المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ ط2 ، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1995.

[5] سيدة اسماعيل كاشف، المصدر السابق، ص 45.

وسببه الفلكي الطبيعي، وانقسام الأقاليم بخواص الكواكب، ومعاطف الأوتاد ومقادير النواحي والآفاق..."[6] .

ثم سار على ذات النسق الموضوعي لا الحولي-الاسنادي ابن مسكويه (ت 421هـ) الذي حاول جاهداً أن ينظر إلى التاريخ البشري من خلال منظور واقعي عملي(برغماتي)، وحجته في ذلك أن يستفيد أهل زمانه من توظيف أحداث الماضي في استيعاب واقعهم الحياتي المعاش. وتتجلى نظرته الواقعية هذه في قوله: بأنه لم يعترض لذكر معجزات الأنبياء صلوات اللّه عليهم وما تم لهم من السياسات، [لأن أهل زمانه] لا يستفيدون منها فيما يستقبلونه من أمورهم إلا ما كان تدبيراً لا يقترن بالإعجاز"[7].

وفي النصف الأول من القرن الخامس الهجري لمع البيروني (ت 448هـ) الذي شذب معارف من سبقوه وصهرها في نمط انثروبولوجي- تاريخي قائم على مشاهداته ومعايناته الخاصة في توثيق بعض القيم الاجتماعية والممارسات الحياتية بين سكان شبه القارة الهندية الذين عاش بين ظهرانيهم وتعلم لغتهم واضحى مدرطا بدقائق الموروثات المحلية التي كانت تحكم حركة تاريخهم السياسي والاجتماعي والثقافي. واستفتد من ذلك الإرث التاريخي أيضاً ابن حزم الظاهري (ت 456هـ) الذي أولى اهتماماً خاصاً بتوثيق القيم الروحية لظواهر العمران البشري وفق معيار أخلاقي فلسفي لضبط الروايات التاريخية.[8]

وكما يرى قاسم عبده قاسم ان التقدم الذي أحرزه علم التاريخ في تلك الفترة يجب أن لا يعزى فقط إلى كثرة المؤرخين، أو نمو المادة التاريخية وتراكمها، أو تطور منهج البحث التاريخي، بل يجب ان يرد في المقام الأول إلى تعدد اتجاهات التأليف وأنماطه التي جاءت استجابة لتطلعات ثقلفية-اجتماعية فرضتها الظروف التي سادت العالم الإسلامي آنذاك. [9] وعليه يمكننا القول بأن التقدم الذي حدث في بنية علم التاريخ ومناهجه البحثية كان يمثل نقلة نوعية تجاه الاستقلال المنهجي من علم الحديث والعلوم الشرعية الأخرى، لأن أوعية المصادر التاريخية قد تجاوزت روايات الإخباريين وأمست تشمل المعاينات الحية والمصادر المكتوبة والنقوش والآثار.

---

[6] المسعودي (ت 956م)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982

[7] نقلا عن: شاكر مصطفى، المصدر السابق، ص 409؛ روزنثال، المصدر السابق، ص 195-196.

[8] لمزيد من التفصيل انظر: عبد الحليم عويس، لبن حزم الأندلسي مؤرخاً، القاهرة: دار الاعتصام، ص 1-52

[9] قاسم عبده قاسم ، المصدر السابق، ص191.

وظل هذا التطور المنهجي لعلم التاريخ في حركة تصاعدية مع نمو أدبيات التراث الإسلامي إلى أن بلغ ذروته فب القرن الثامن الهجري، عندما ظهر العلامة عبد الرحمن ابن خلدون (732-808)، الذي كان ينادي بتأسيس "فن التاريخ" وفق معايير كلية-نظرية تحكم منهجه البحثي وتحدد علاقته بأحوال العمران البشري. ومن ثم جاء تعريفه لعلم التاريخ بأنه " في **ظاهره** لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرق ا الأندية إذا غضها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت ا الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق وا ال وفي **باطنه** نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع والأسبا ا عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير أن يعد من علومها خليق"[10]. ويظهر من هذا التعريف أن علم التاريخ عند ابن خلدون يقوم على دعامتين: أحدهما رواية الوقائع التاريخية، والثانية البحث عن أسباب الأحداث التاريخية والتوصل إلى القوانين الكلية التي تحكم خط سيرها.

أما موقف ابن خلدون من تراث أسلافه من المؤرخين الذين كتبوا عن تاريخ الإسلام أمثال ابن اسحق (150هـ) والواقدي (ت 206)، وابن هشام (213 هـ) وابن الحكم (257 هـ) والبلاذري (279 هـ) والدينوري (ت 282) والطبري (310هـ) والمسعودي (346 هـ) فقد كان موقفاً ناقضاً ورافضاً، حيث استبعد كثيراً من روايا م بحجة أن محرريها قد اعتمدوا " على مجرد النقل غثاً وسميناً، ولم يحكموا" أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني" ، ولم يقيسوا "الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب وفضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"[11]. وعلى ضوء هذه الا امات عزى ابن خلدون المغالطات التي تحدث في أوساك المؤرخين إلى الأسباب التالية:

أولا: التشيعات للآراء والمذاهب" وفي هذا يقول "فإن النفسئ إذا كانت على حال اعتدال من قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يتبين صدقه8 من كذبه، وإذا خامرها تشيع

[10] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، (تحقيق: علي عبد الواحد وافي) القاهرة: مطبعة ضة مصر، 1978، جـ 1 ، ص282. يشار فيما بعد لهذا المرجع في المقدمة.

[11] المقدمة، ص 320.

لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصير ا عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله"[12].

ثانياً: الثقة المفرطة في الناقلين والرواة دون التثبت من روايا م وفق معايير منهج الجرح والتعديل.[13]

ثالثاً: "الذهول عن المقاصد" ، ويقصد ذه العبارة أن يكون الناقل صادقاً في روايته لكب " لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب".[14]

رابعاً: الجهل بطبائع الأحوال والعمران " فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع يلم بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضبا ا أعانه ذلك في تمحيص الخبر وعلى تمييز الصدق والكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض".[15]

وهذه الأسباب كما يراها زكريا بشير إمام:

> تعطي مؤشراً هاماً لمنهج ابن خلدون في تفسير التاريخ، وذلك المنهج الذي يرتكز وبصورة أساسية على قناعته الراسخة أن التاريخ في حقيقته وفي لبابه وباطنه إنما هو علم مؤسس على سنن واضحة شاملة وقوانين علية عالمية النطاق والمدى، محكمة التأثير على الواقع الإنساني ذات سيطرة حاسمة عليه. تماما كما هو الحال في العلوم الطبيعية حيث تتحكم القوانين الفيزيائية والكيميائية وغيرها في مسار الطبيعة وفي تفاعل المواد والعناصر، وبدون

[12] المصدر السابق، ص 328

[13] نفس المصدر

[14] نفس المصدر

[15] نفس المصدر ص 329

اصطحاب هذه الحقيقة تصبح قراءة التاريخ ضربا من قراءة فناجين الحظ
[16].

وهذه القوانين التي يشير إليها زكريا بشير إمام إجمالاً يفصلها ابن خلدون فيما يلي:

أولاً: قانون السببية العام

قانون السببية العام (أو العلية) هو أحد قوانين الحتمية التاريخية (أو الجبرية التاريخية) عند ابن خلدون، إذ يحاول من خلاله أن يخضع وقائع العمران البشري إلى مجموعة من القواعد الثابتة التي تحكم مسار حركتها وفق رباط يجمع بين الأسباب والمسببات، ولا يستثني ابن خلدون من هذا الرباط إلا معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء والصالحين. و ـذا الاستثناء يحاول أن يؤكد موقفه الثابت من دور القوى الغيبية في تشكيل الواقع العمراني البشري دون أدنى تبديل لمبدأ العلية ودوره المحوري في تفسير الأحداث التاريخية.[17]

ثانيا: قانون التشابه

يؤمن ابن خلدون أن هناك قانون تشابه يسهم سلباً يسهم سلباً وإيجاباً في صياغة أحداث التاريخ البشري. وهذا القانون من وجهة نظره مقيد بسببين: أحدهما يتبلور في وحدة العقل البشري، بحجة انه لا يوجد تباين واضح بين عقول أفراد الجنس البشري مهما تعددت أوطا ـم أو بيئا ـم الثقافية والاجتماعية. وثانيهما يتمثل في التقليد الذي جبل الناس عليه وجعلوه بمثابة قتنون يحكم عوائد عمرا ـم البشري. وعليه يقرر ابن خلدون أن المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب ، والخلف مطبوع على تقليد السلف دون روية أو تمحيص.

ثالثاً: قانون التباين

---

[16] زكريا بشير أمام، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، الخرطوم: الدار السوادنية للكتب، 1985، ص 35-36.

[17] زينب محمود الخصيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، الطبعة الثانية، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1985،ص 122-123

يمثل قانون التباين الضلع الثالث في مثلث الحتمية التاريخية (أو الجبرية التاريخية) عند ابن خلدون ، ومن خلال يقر أن ا تمعات البشرية ليست متماثلة إلى درجة الترادف والإحلال بل توجد بينها فروق يجب أن يدركها ويلاحظها المؤرخ. وتجاوز هذه الفروق يعد من الغلط الخفي في التاريخ لأن "أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سنة اللّه التي خلت في عباده".[18] وإلى جانب ذلك يقر ابن خلدون أن هناك علاقة جدلية بين قانوني التشابه والتباين. إذ إن التباين يدفع إلى التشبه ثم تفضي محاولات تكرار التشبه نفسها إلى التباين. وفي هذا الشأن يقول: "أهل الملك والسلطان إذ استولوا على الدولة والأمر فلا بد ان يفزعوا إلى عوائد من قبلهمخ ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم و عوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة".[19]

وإلى جانب هذه القوانين التي تضبط إيقاع المنظومة الحتمية التاريخية توجد عوامل أخرى ذات تأثير فاعل فب تحديد توجه العمران البشري وتطوره، وهذه العوامل يمكننا أن نذكرها فيما يلي:

أولاً: العامل الاقتصادي

يعتبر العامل الاقتصادي عند ابن خلدون بمثابة القاعدة التي يستند إليها "أس" الاختلاف في بنيات العمران البشري وتطوره، وذلك علماً بأن اختلاف النحل والعادات و المهن يرتبط ارتباطا عضويا بأحوال المعاش. والمعاش في جوهره يعكس "قيم الأعمال البشرية" . لذا فإن ابن خلدون يرى أن اختلاف أحوال العمران البدوي والعمران الحضري قائم على اختلاف أساليب الأنتاج والكسب القيمي لأعمال الإنسان. و ذا التصور يظهر ابن خلدون كما تراه زينب الخشيري - في حلية المبشر "للمادية التاريخية"[20] التي وسع أوعيتها كارل ماركس وأعطاها بعداً جدلياً في تحديد مسار حركة التاريخ البشري ومنظوراً فلسفياً في

[18] المقدمة، ص 320.

[19] نفس المصدر، ص 321

[20] زينب محمود الخضيري، المصدر السابق، 96.

معالجة قضايا العمران البشري. إلا أن ابن خلدون كانت أكثر مرونة من الإطار الجدلي الحتمي الذي اعتبره ماركس مرتكزاً أساسياً للمادية التاريخية التي ارتبطت باسهاماته المعرفية.

ثانيا: العامل الطبيعي (البيئة الجغرافية)

يوافق ابن خلدون فلاسفة اليونان ومن سبقه من المؤرخين المسلمين (المسعودي وابن مسكويه) في أن البيئة الطبيعية لها تأثير فاعل في تحديد شكل العمران البشري وتكييف نشاطه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. ويؤكد أن هذه المسائل مرتبطة ارتباطا جوهريا بالموقع الجغرافي وطبيعة الأرض ودرجة خصوبتها ونوعية المحاصيل التي تنتجها وطبيعة المناخ الذي ينعم به أهل الإقليم المعني. وهذه الظواهر البيئية بدورها تؤثر في تحديد صفات الإنسان الجسمانية والنفسية، وتسهم في تحديد نوعية كسب عيشه المرتبط بدرجة مساركة الفرد والجماعة في بناء الصرح الحضاري. ومن ثم يصف صاحب المقدمة أهل الأقاليم المعتدلة بالتحضر واعتدال المزاج بينما يطلق على أهل الأطراف بعض صفات التوحش والخمول الذهني.[21]

ثالثاً: العامل الديني

يري القارىء المتبصر في ثنايا "مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ و الخبر" أن العلاقة بين البعد الغيبي (اللّه) والعالم الإنساني مبسوطة بسطاً واسعاً في فكر ابن خلدون، وذلك انطلاقا من إيمانه بمبدأ استخلاف اللّه للإنسان في الأرض وتسخير الظواهر الكونية لسلطانه. ومن هذه الزاوية يرى أن للإنسان دوراً محوريا في تشكيل أحداث العمران البشري . أما دور الدين الفاعل فنجده متجسداً في قوله :" أن العرب لا يجعل لهم الملك إلا في صبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم في الدين على الجملة" ، وعلته في ذلك أن العرب "لخلق التوحس الذي فيهم اصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم"[22]. ـذه الكيفية يبرز ابن خلدون دور العامل الديني في تشكيل قيادة العمران البشري، مضاهيا به دور العصبية في بناء السلطة والسيادة.

---

[21] المقدمة ص 387-391.

[22] نفس المصدر، ص 561.

مقدمة ابن خلدون من منظور الخلف

لا شك أن ابن خلدون قد كان صاحب فكر عقلاني نقّاذ ومعرفة موسوعية متفردة في عهد برز فيه الانحطاط الفكري في العالم الإسلامي، وقل فيه المبدعون، وكثر الاجترار والتقليد في أدبيات المعاصرين. لذا فإن آراء معظم معاصريه وبعض الذين تتلمذوا على يديهم كانت ناقدة ورافضة لآراءه وأفكاره "التجديدية". ويكمن مبعث هذا الرفض والإعراض في أن إفهام بعض هؤلاء قد "عجزت عن ادراك [عظمة المقدمة]، فانتقضوها وانتقضوا صاحبها معها، ولم يستفسجوا منها فائدة تذكر"[23]. ويعزي زكريا بشير إمام هذا الإعراض الفكري إلى طبيعة إسهامات ابن خلدون التي وصفها "بال عة العقلانية والعلمية المتطرفة" التي "تكاد تخلو من التعابير والمصطلحات العربية الإسلامية ولا تضع العلم في الإطار القرآني المعروف [في ذلك العصر]".[24] ونذكر من جملة هؤلاء الحافظ بن حجر العسقلاني الذي يعتبر مقدمة ابن خلدون بمثابة ترف فكري، "لا تمتاز بغير البلاغة والتلاعببالكلام على الطريقة الجاحظية وأن محاسنها قليلة غير أن البلاغة تزين بزخرفها حتى يري حسناً ما ليس بحسن".[25]

ويبدو أن هذا الرأي كان يمثل رأي السواد الأعظم من مؤرخي ذلك العصر، فمثلاً نجد أن محي الدين محمد بن سليمان الكفيجي (788-879هـ) صاحب "المختصر في علم التاريخ" لم يشر إشارة واضحة إلى أدبيات ابن خلدون، التي بموجبها أطلق مؤرخو القرن التاسع عشر الميلادي على ابن خلدون لقب "مؤسس علم التاريخ". ففي المختصر اكتفى الكافيجي بالحديث عن الخصائص العامة لعلم التاريخ، وتبيين أغراضه وأهدافه وفوائده، ثم توضيح علاقته بالعلوم الشرعية الأخرى. ثم عرف علم التاريخ بأنه "علم يبحث فيه عن الزمان وأحواله، وما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته"[26]. ولبلوغ هذه الغاية اشترط أن تكون أهلية الراوي والمؤلف قائمة على " العقل والضبط والإسلام والعدالة"[27]. ومن هذه الزاوية يمكننا القول بأن الكافيجي قد رجع بمنهج البحث التاريخي الذي اخطته ابن خلدون خطوة إلى الوراء، لأنه حصر آليات تقويم المصادر التاريخية في منهج الجرح والتعديل الذي يعول على الجوانب

[23] نقلا عن: علي عبد الواحد وافي (في تقديمه لمقدة ابن خلدون)، 364-365.

[24] زكريا بشير إمام، 1985، ص 20

[25] نقلا عن علي عبد الواحد وافي (في تقديمه لمقدة ابن خلدون)، ص 364-365.

[26] محي الدين الكافيجي، المختصر في علم التاريخ، (تحقيق محمد كمال الدين عز الدين) بيروت: عالم الكتب،1990،ص55

[27] نفس المصدر، ص 70

الخلقية المرتبطة بالإسناد الخبري دون الوقوف بدرجة معقولة عند الدلالات التاريخية التي تسهم في صياغة الحدث التاريخي وتشكيله.

وعلى ضوء هذه المعايير الخلقية في توثيق الوقائع التاريخية حصر الكافيجي حركة المؤرخ من ناحية ثبوت الخبر التاريخي في خمسة وجوه: فالوجه الأول أعلاها مقاماً وهو وجه "الحضور والعيان" الذي يكون المؤرخ فيه شاهداً على الوقائع التاريخية.[28] وفي أدبيات الفيلسوف الألماني هيغل يطلق على هذا الوجه مصطلح "التاريخ الأصلي"، بحجة أن المؤرخ يروي فيه الأحداث بلسان حال العصر الذي تشكلت فيه وعقلية المؤرخ الذي عاصرها.[29] والوجه الثاني هو "اعتبار العلم واليقين" المرتبط بدرجة التثبت من صدق الخبر التاريخي بالنسبة للمؤرخ الذي لم يكن معاصراً للحدث التاريخي على وجه "الحضور والعيان". ويقوم الوجه الثالث على مفهوم "غلبة الظن" وذلك في حالة تعذر الحصول على الخبر المتواتر أو المشهور ثم الاعتماد على الخبر الوارد على رواية الآحاد. ونلحظ أيضاً أن الكافيجي يقر مبدأ "ترجيح أحد الروايات المتعارضة" كوجه رابع، لأنه يعتقد أن هذا المبدأ يفتح باب البحث للوصول إلى أكثر الروايات موثوقية. والوجه الخامس والأخير هو الوجه الذي يطلق عليه الكافيجي"اعتبار وجه غير الوجوه الأربعة السابقة" ، وفي هذا المقام نجده يفضل السكوت عن الإفصاح بالخبر المشكوك فيه متعللاً بقول الرسول صلى اللّه عليه وسلم "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك".[30]

فهذه القواعد الخمس التي أشرنا إليها كما يرى صاحب المختصر يجب أن يعمل ا في ضبط الحوادث التاريخية المرتبطة بفعل الإنسان، وتقاس عليها الحوادث التابعة لها والناتجة عرضاً بفعل الحيوان والنبات والمعدن و"سائر أنواع الكائنات من أرضيات وسماويات وما عداهما".[31] وهذه الوجوه الخمسة حسب رأي أحمد الياس حسين تمثل القواعد الأساسية التي تستند إليها "أصول علم التاريخ" عند الكافيجي باعتبارها "المنهج الذي يتم عن طريقه التمييز بين الأخبار والوقوف على مدى صحتها".[32] وإذا نظرنا إجمالاً إلى منهج البحث التاريخي عند الكافيجي وجدناه اقصر قامةً من المنهج الذي أخطته ابن

---

[28] نفس المصدر، ص 76

[29] ج.و.ف. هيجل، محاضرات في فليفة التاريخ: الجزء الأول العقل والتاريخ (ترجمة وتقديم:إمام عبد الفتاح إمام)، الطبعة الثالثة، بيروت:دار التنوير للطباعة والنشر، 1983، ص 32.

[30] محي الدين الكافيجي، المصدر السابق، ص 76-80.

[31] نفس المصدر ص 76

[32] أحمد الياس حسين، منهج البحث التاريخي عند الكافيجي،مجلة كلية التربية **جامعة الخرطوم**، الهدد 1991،1،ص 53.

خلدون متجاوزاً به أدبيات علم الحديث. وتجاهل صاحب المختصر لإسهامات ابن خلدون يدفعنا إلى القول بأن الكافيجي كان من جملة المعارضين لأفكاره التجديدية.

أما كتاب شمس الدين السخاوي "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ" فقد جاء بتفصيلات وافية لمفردات مختصر الكافيجي، وقدم عرضاً موضوعياً للتطور الذي أحرزته الكتابات التاريخية ومناهج البحث التاريخي في التراث الإسلامي. ومن خلال استعراضه لأنماط الكتابات التاريخية استطاع السخاوي أن يبين طبيعة العلاقة الجدلية المتبادلة بين نمو المعرفة التاريخية وتطور مناهج البحث التاريخي، ويقدم في نفس الوقت مرافعة أدبية رائعة ضد الذين أرادوا النيل من علم التاريخ وتحقير المؤرخين. وفي هذه المرافعة استطاع أن يؤكد ما ذكره ابن خلدون والكافيجي بأن علم التاريخ "فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين و التوقيت ، وأن موضوعه "الإنسان والزمان، ومسائله وأحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان"[33]، وأن يوثق لإسهامات بعض المؤرخين من أمثال الطبري والمسعودي والبيروني ويشيد بدورهم الرائد في تراكم المعرفة التاريخية وتطوير أنماط الكتابة وتثقيف منهج البحث التاريخي الذي تجلّت معالمه في أدبيات ابن خلدون ومن ساروا على جه.

تطور مناهج البحث التاريخي في الغرب الأوروبي

عندما كان علم التاريخ يسير بخطى ثابتة نحو التجويد المنهجي والتنويع في أنماط الكتابة التاريخية في العالم الإسلامي كانت المعرفة التاريخية في أوروبا أسيرة للمفاهيم الغيبية التي تنظر إلى التاريخ باعتباره مجرد وقائع محسوسة وغير محسوسة غايتها تحقيق الخلاص الإنساني على أيدي رجال الدين الذين يمثلون المشيئة الإلهية في الأرض. وببزوغ عصر النهضة في القرن الخامس عشر بدأت النظرة المعرفية الغربية تشكل وفق منظومة ثلاثية استمدت منهجها من ال عة الإنسانية العقلانية ذات التوجه الرافض لتعاليم الكنسية، والحركة الإصلاحية الدينية البروتستنتية التي قادها الراهب الألماني مارتن لوثر (1483-1546) متخذاً من السلوك الفردي معياراً لتفسير الكتاب المقدي، ومن الفن نموذجاً للعطاء الإنساني، ومن النجاح الدنيوي علامة على رضا الرب، ثم نوجت هذه المنظومة الثلاثية بالاكتشافات العلمية القائمة على منهج

[33] شمس الدين السخاوي ، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، (تقديم وتحقيق فرانز روزنثال : تعريب المقدمة والتعليقات صالح أحمد العلي)، بيروت:دار الكتب العلمية،ص 17.

البحث التجريبي الذي أسسه فرانسيس بيكون (1561-1626) على خدي المنهج الاستقرائي المستمد من الملاحظة والرصد والتثبت من صحة المعطيات ومطابقتها للواقع، وأيضاً على قيم المعارف الرياضية الاستنباطية التي أسسها رينيه ديكارت (1596-1650) وفق فرضيات احتمالية توصل إليها بإعمال العقل الإنساني بعيداً عن مفاهيم العلماء اللاهوت. وبدخول أوروبا عصر "التنوير" في القرنين السابع عشر والثامن عشر تصاعد الاهتمام المعرفي بدراسة أثار الماضي البشري والظواهر الاجتماعية الأخرى وذلك وفقاً للأصول المعرفية التي أسست على ثوابت الاستقراء والاستنباط وعلى بعض النواميس الكونية والممارسات الاجتماعية التي ألبست ثوب قوانين علوم الطبيعة وأضحت بمثابة قواعد معرفية لتفسير السلوك الانساني وتحليل آثار الماضي البشري. وقد عرف هذا العصر أيضاً بعصر "الحداثة"،وذلك العصر الذي أعقبته بعض الانجازات المعرفية المرتبطة بمنهج البحث التاريخي، والتي بدأت تأخذ شكلاً مؤسسياً تبلورت معالمه في ظهور مدارس "ما بعد الحداثة" في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وأخيراً كانت الكفة الراجحة لأدبيات مدرسة الحوليات الفرنسية التي وجدت رواجاً في كثير من الدوائر العلمية المهتمة بدراسة التاريخ.[34]

وسنتناول في الفقرات التالية بالشرح والتحليل أدبيات هذه المدارس تباعاً والانجازات التي حققتها في مجال البحث التاريخي، وأوجه القصور التي نسبت إليها، ثم أفضت إلى ظهور مدارس أخرى لتفسير التاريخ، ونذكر من ضمنها التفسير الإسلامي للتاريخ الذي سنتطرق إليه في الفصل الأخير من هذا البحث.

المدرسة المثالية

ترجع جذور المدرسة المثالية إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون (427-347 ق.م.) الذي يقر أن العقل الإنساني هو مصدر الوجود الحقيقي وأن المحسوسات هي مجرد انعكاس للوجود الحقيقي نفسه. وأخيراً تطورت خذخ المفاهيم المثالية على يد الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل (1770-1183م)

---

[34] لمزيد من التفاصيل انظر:

George G. Iggers, Historiography in the Twentieth Century: from scientific objectivity to the postmodern challenge, Hanover and London:
Wesleyan University Press, 1997; R.R. Palmer and Joel. Colton, A History of the Modern World, 5th edn. New York, 1978, 269-94.

الذي يرى أن العقل الكامن في ظواهر الطبيعة هو الذي ينظم نواميسها الكونية، وأن التاريخ الإنساني يبدأ بظهور الوعي البشري الذي يجعل الإنسان قادراً على الاستقلال من هيمنة الطبيعة وفاعلاً في توجيه حركتها في إطار قوى النواميس الكونية التي تنظم تفاعلا ا الداخلية. وأن هناك صراعاً دائماً بين العقل (الروح) والطبيعة (المادة) ، وعبر هذا الصراع تتوحد العناصر المتناقضة فيما بينهما وتأتلف مكونة الأطروحة (thesis) أو ما يعرف بالموحد الأولي، ثن تندفع الأطروحة تجاه صراع جديد تأتلف عناصره فب الطباق (antithesis)، وأخيراً ينشب الصراع بين الطباق وعناصره المتناقضة وينتج عن ذلك انبثاق التركيب(synthesis). هكذا يتقدم الوعي الذاتي الإنساني عند هيغل- بخطي جدلية تجاه الحرية والتكامل الفكري، ثم يواصل سيره صوب الوجود المطلق الذي تختفي عنده التناقضات ويضحي التعايش سمة أبدية بين العقل والمادة[35].

ومن خلال العرض المقتضب نجمل القول بأن هيغل يري التاريخ البشري عبارة عن تجليات للفكري الإنساني صوب "الكامل" الذي يحدث نتيجة لتفاعل الصراع الجدلي بين الأفكار ونقائضها في سبيل الارتقاء إلى "الوجود المطلق" الذي تنتقي عنده جدلية الصراع وتسقط أقنعة النقائض نفسها.

المادية التاريخية

يقف كارل ماركس (1818-1883م) وفردريك انجلز (1820-1895م) موقفاً رافضاً للفلسفة المثالية الهيجلية القائمة على القيم المثالية التي تنظر إلى الوجود الخارجي باعتباره ثمرة للإبداع الفكري، وحجتهما في ذلك أن نمط الحياة المادية هو الذي يتحكم في مسار الحياة الاجتماعية الذي يعتبرانه إفرازاً طبيعياً للوجود الاجتماعي الذي تحدده وسائل الانتاج وجدلية الصراع بين هذه الوسائل وعلاقات الانتاج والقوى المنتجة. وفي هذا يقول ماركس "إن اسلوب الديالكتيك ليس مجرد أسلوب مخالف أسلوب بأسلوب المثالية، إنما هو عكسه تماما، لأن عملية التفكير عند هيغل هي خالقة العالم

---

[35] ج.و.ف. هيجل، المصدر السابق، ص 40-59؛ إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيجل: الكتاب الأول: جدل الفكر، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984، ص 41-47.

G.W.F. Hegel, The Philosophy of the History, (Trans. J. Sibree) , New York: Dover Publication INC, 1956,p. 1-110

الحقيقي،والعالم الحقيقي ليس إلا الشكل الخارجي الذي تتخذه الفكرة، أما أنا فأرى أن الفكرة ما هي إلا العالم المادي بعد أن يعكسه ذهن الإنسان ويصوغه في شكل الأفكار"[36].

فالتاريخ البشري من وجهة نظر الماركسيين يرتبط ارتباطاً عضوياً بالظروف المادية الاقتصادية التي تعتبر بمثابة المعيار الكمي والكيفي لقياس درجة الحضارة وتحديد نمط الحياة الاجتماعية والسياسة والفكرية. وأسلوب الإنتاج هو عمد م في ضبط القيم الاجتماعية التي تحكم التطور التاريخي الناتج عن صراع الطبقات الاجتماعية . وله محركان لا ينفصمان عنه البتة هما: القوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج، و الصراع الجدلي بين هذه القوى الثلاثة هو الذي يحكم حركة التاريخ البشري وينفي نفياً قاطعاً دور العوامل الغيبية والفكرية في تحديد البناء الفوقي في للمجتمع. وفي هذا إطار منظومة هذا الصراع الجدلي يرون أن تطور ا تمع يبدأ بنظام المشايعة البدائية، ثم نظام الطبقات الناتج عن انقسام ا تمع البدائي إلى سادة وعبيد، ويعقبه نظام الإقطاع الذي يسود فيه الإقطاعيون على حساب الأقنان، وتدريجياً يتبلور هذا الصراع في قيام ةالنظام الرأسمالي الذي يقسم ا تمع إلى رأسماليين وأجراء. و ذه الكيفية تسير عجلة المادية الجدلية في صراع حتمي إلى أن تبلغ هدفها الأسمى في قيام الشيوعية المطلقة الذي تزول فيه المصالح الاقتصادية المتعارضة ويسود فيه التعايش بين وسائل الانتاج وعلاقاته وبين الطبقة العاملة المنتجة من طرف ثالث.[37]

المدرسة الحضارية

لقد واجهت المادية التاريخية نقداً حاداً من علماء ما بعد الحداثة أمثال توويني ودنيال بـل (Bell Daniel) الذين كانوا يعتقدون أن الماركسية البنيوية لا تصلح أساساً لقراءة التاريخ وأن فكرة الحداثة نفسها قد التسمت بالشطط الاستقراءي والاستنباطي وتدثرت بعقلانية الرجل الأبيض التي تجاهلت دور المرأة والأقليات في صناعة التاريخ البشري وركزت غلى البنية الاجتماعية التي اعتبرها بعض دعاة الحداثة نتاجاً طبيعياً لحركة الواقع الاقتصادي. وبذلك يرفض أرنولد توينبي (1889-1975) قـيم الماديـة

[36] كتب كارل ماركس النص المشار إليه في المقدمة الثانية لمؤلفه رأس مال، 24\1\1873 انظر:
Karl Marx, Capital, (ed. F. Engels), 2nd edn. Great books of the Western World, the University of Chicago, 1990, p. 11

[37]انظر:
Karl Fredern, The Materialist Conception of History, 2nd edn. , Connecticut, Grenwood Press, 71, 1-6, pp. 200-217.

الجدلية يتبنى طرحاً يؤمن بالقوى الغيبية ودور الأفراد المبدعين، ومفهوم التحدي والاستجابة في دفع حركة التاريخ البشري، وبذلك ينافح القول بأن سلوكيات الأفراد عبارة عن إفراز طبيعي لثمرة الإبداع الفكري أو انعكاس الصراع بين مفردات الثلاثية الجدلية التي تتمثل في وسائل الانتاج وعلاقات الإنتاج والقوى المنتجة حسب ما يرى دعاة الماركسية.

ويبدو أنه من خلال قراءته في تاريخ الإغريق والرومان وبعض الحضارات القديمة الأخرى ، وبذلك توصل إلى القول بأن التاريخ البشري في مجمله عينة من الحضارات تسير في حركة ارتقاء وهبوط، وتبدأ بنشوء الحضارة ونموها و تفككها وانحلالها. وتتم هذه الحركة في ظل تجاوب متبادل بين العنصر البشري والتحديات الطبيعية وغير الطبيعية التي تتجسد حصيلتها الإيجابية في نشوء الحضارة المعنى بالأمر، ونشوء الحضارة نفسه يتطلب وجود حافز أساسي يعرف "بنظرية التحدي والاستجابة"[38]. وقد يكون هذا الحافز دينياً كما جاء في قصة تحدي الحية للرب وهبوط آدم من الجنة وجهاده على أديم الأرض، وبيئياً كالتحدي الذي واجهه سكان شمال افريقيا والذي دفعهم لاستغلال موارد النيل وتأسيس الحضارة الفرعونية التي تعتبر بعض منجزاتها من عجائب الدنيا السبع. لكن مثل هذه التحديات يجب أن يكون في مقدور الإنسان مواجهتها والتغلب عليها، فإذا كان التحدي قاهراً فسيحدث الجمود والانحلال كما هو الحال بالنسبة لسكان القطب الشمالي في الأسكيمو[39].

ويرى التوينبي أن نشوء الحضارات يتحقق عندما حدث التقدم ذاتي واستجبة المجتمع للتحدي في مجال العلوم والفنون والعقائد. ويقود هذا التقدم صفوة من الأفراد المبدعين الذين تخذهم السواد الأعظم من الناس قدوة، يحاول أن يقلدهل في سائر أفعاله ويتشبه بسلوكياته لكي يبلغ شأواً من المثالية التي يراها متجسدة في أولئك المبدعين، وأن السلوك الابداعي يبدأ بمرحلة الاعتكاف الذي يحدث فيه الصفاء الذاتي للمعتكف، كما فعل سائر الانبياء، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة الغودة إلى دائرة الاتباع والواقع المعاش الذي يحاول المعتكف أو صاحب الرسالة أن ينظم إيقاعه وفق قيم الرسالة الدينية التي جاء بها. وبذلك تنشأ الحضارة في ثوب مثالي وفق قيم المؤسس الذي التف حوله الأتباع وقلدوه تقليداً أعمى إيمانا بمثاليته. ثم

---

[38] انظر:

A.J Toynbee, A Study of History, (Abridgement of volumes I-V by D.C Somervell), 2nd edn. , New York. Oxford, Oxford University Press, pp. 66-67.

[39] لمزيد من التفصيل انظر:

A.J Toynbee, A Study of History, vol.iii, 6th impression, London. New York> Toronto: Oxford University Press, 1955, pp. 112-217>

تأتي مرحلة التفكك والانحلال عندما ينشأ التناقض في سلوكيات ورثة المبدعين الذين فقدوا جاذبية الجيل المؤسس وانفضت الأكثرية المؤيدة حولهم. في ظل هذا الصراع والشقاق الداخلي تفقد الحضارة ونقهـا وتواصل انحدارها صوب التفكك والانحلال[40].

إلا ان أطروحات توينبي التي أشرنا إليها لم تحظ بقبول معظم المؤرخين الغربيين الـذين اسـتقبلوها "بالسلبية منذ البداة" ووصفها بعضهم بأ ا "تركيب معماري ضخم" قام على "أساس نضرية ضـعيفة". وحجتهم في ذلك أن أطروحاته مبنية على "نمط المدنية الهلنستية"، وأن فكرة "التحدي والاسـتجابة" لا يمكن أن يتم فهمها إلا بالتحليل العلمي لوضعيات خاصة، أي بدراسات أكثر تحديداً، الشيء الذي يفرغ إطارها اعام من محتواها العلمي[41].

مدرسة الحوليات الفرنسية

ومن ثم فإن فشل علماء الحداثة وما بعدها إلى ظهور عدد من المذارس التاريخية في الغرب أذيعهـل ششهرة مدرسة الحوليات التي استمدت منهجها من كتابات عدد من الباحثين الـذن كـانوا ينشـرون اصدارا م العلمية في مجلة الحوليات الفرنسية(annals) ونذكر منهم لوشـن فيـبر (Lacien Febvre) ، ومارك بلوش (Mark Bloch) ، وفرناند برودل (Fernand Brudal) . وقد تمثلت الأفكار الرئيسة لهذه المدرسة في استبدال المنهج التاريخي الايديزلزجي بمنهج يقوم علـى السـرد التقليدي للأحداث، وينظر إلى التاريخ البشري باعتباره انعكاسا لتجليات الفعل السياسي، للـربط بـين هاتين الفرضيتين حاول أنصار الحولات أن يتبنوا منهجاً بحثياً يقوم على إزالة الحواجز المنهجية بين العلوم الاجتماعية (الاقتصاد، الاجتماع، علم النفس، الانثروبولوجيا، اللغويات،...) ويدعوا إلى تـبني منـهج شمولي تكاملي يجعل من هذه العلوم الاجتماعية علوماً مساعدة لعلم التاريخ في تحليل الوقـائع التاريخيـة وأحداث الماضي البشري. وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين حاول أنصار هذه المدرسة أن يعدلوا عن نظر م إلى التاريخ البشري باعتباره انعكاسات لتجليات الفعل السياسي ويتبنوا فرضية أخرى تقضي بأهمية التاريخ الثقافي-الاجتماعي في قراءة أحداث الماضي البشري، وبذلك حاولوا أن يتخلصوا من نقد

---

[40] نفس المصدر، 236-278.

[41] جفري بارلكو، التحاهات العامة في الأبحاث التاريخية، (ترجمة صالح أحمد العلي)، ط 1، بيروت : مؤسسة الرسالة، 1984، 281-285.

خصومهم الذين وصفوهم بأ م عبدة لآلة التاريخ التاريخ السياسي وتاريخ السردي القصصي[42]. ورغم هذه الانتقاضات إلا ان دعو م للاستئناس بالعلوم الاجتماعية الأخرى في قراءة أحداث الماضي البشـري مازالت موضع تقدير كثير من الباحثين في مجال الدراسات التاريخية.

و ذا العرض الموجز نخلص إلى أن المنهج الغربي المادي امتعلق بمعالجة الواقعـة التاريخيـة والمسـألة الحضارية قد عجز عن إعطاء قراءات الكلية لحركة التاريخ البشري، لأنه كان يؤمن بضـرورة إقصـاء العناصر الغيبية من مراجع المعرفة التاريخية ومصادرها ويبني فرضياته على التجربة والعقل وأحياناً على قيم غيبية تستمد شرعيتها من التراث الإنساني نفسه. ولا شك ان هذا الفشل المتكرر قد اسـهم في ظهـور ودارس أخرى في مجال فلسفة التاريخ ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصـر المدرسـة الإسـلامية أو بالأحرى التفسير الإسلامي الذيي سنناقشه في الفقرات التالية.

أسلمة علم التاريخ: الدوافع والأطروحات

برزت قضية أسلمة علم التاريخ في الربع الأخير من القرن العشرين للميلاد نتجة لدافعين رئيسـين : أحدهما ذاتي عقائدي والآخر خارجي ايديولوجي. ويتمثل الدافع الذاتي العقدي في قول عمـاد الـدين خليل:

> إن [هناك] ثمة حقيقة أساسية تبرز واضحة في القرآن الكريم، وتلك هي أن مساحة كـبيرة في سوره وآياته خصصت (للمسألة التاريخية) التي تأخذ أبعادها واتجاهات مختلفة وتتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي (الواقعي) لتجارب عدد من الجماعـات البشـرية، وبـين استخلاص يميز بالتركيز والكثافة للسنن التاريخية التي تحكم حركة الجماعات عـبر الزمـان والمكان، مروراً بمواقف الإنسان المتغيرة من الطبيعة والعالم، بالصيغ (الحضارية) التي لا حصر لها والتي تتأرجح بين البساطة وبين النضج والتركيب. ةتبلغ هذه المألة حداً من (الثقـل) و

[42] انظر:
Peter Burke, The French Historical Revolution: the Annals School 1929-89, Cambridge: Polity Press, 1990, 1-110.

(الاتساع) في القرءن الكريم بحيث أن جل سوره لاتكاد تخلو من عرض لواقعة تاريخيـة، أو إشارة سريعة لحدوث ما، أو تأكيد على قانون أو سنة تتشكل بموجبها حركة التاريخ".

و ـذه الكيفية يرى عماد الدين خليل ومن وافقوه الرأي أن معارف الوحي (القرآن والسنة) يمكن أن تقدم قاعدة صلبة لتأسيس تفسير إسلامي للتاريخ يتجاوز بـه المؤرخـون اخفاقـات المـدارس التاريخيـة الوضعية،ويعطون من خلاله قراءات جديدة لطبيعة العلاقة الثلاثية بين اللّه والإنسان والنواميس الكونيـة ، فاعلية دورها في تحديد مسار حركة التاريخ البشري. أما الدافع الخارجي الايديولوجي فيتبلور في ظاهرة قصور رؤية المنهج الغربي الحديث عن إعطاء قراءات كلية لطبيعة العلاقة الثلاثية بـين اللّـه والإنسـان ووالوجود، وضعف نظرته العلمانية في تقديم فهم موضوعي لدور هذه العوامل الثلاث في صياغة حركة التاريخ البشري وتشكيل البناء الحضاري.ويرى أصحاب هذا الرأي أن أوجه قصور المنهج الغربي تكمن في إقصاء القيم الغيبية والروحية والركون إلى التجربة والعقل في تفسير وقائع التاريخ البشري. وللخروج من هذه الإشكالية اقترحوا ضرورة البحث عن منهج علمي تتكامل فيه قيم الوحي مع الواقـع المشـاهد ويوازن فه بين دور الإنسان وبين الظروف البيئية المحيطة به. ومن أوائل الذين أسهموا في بورة هذا التوجه الدكتور عناد الدين خليل، الذي أصدر عدداً من الأطروحات العلمية الحادة، التي انطلقت من فرضـية مؤدها أن المساحة الواسعة التي جصصها القرآن للمسألة التاريخية كافية لأن تضع الأساس لتفسير إسلامي للتاريخ، تفسير يربط بين قيم السماء والأرض، يؤطر لمسألة خلق الإنسان ودوره في عـالم المحسـوس، للصراع بين قوى الخير والشر، وللمصير المحتوم الذي ستؤول إليه هذه القضايا.

وانطلاقا من هذه الفرضة يبدأ خليل بقضية البعد الغيبي في صياغة الحدث التاريخي، وذلـك البعـد يعتبره أحد الملامح الأساسية التي تميز التفسير الإسلامي للتاريخ عن سائر التفاسـير الوضـعية الأخـرى (المثالية والمادية والحضارية). ومن ثم يقسم دور الفعل الإلهي في صياغة الحدث التـاريخي إلى قسـمين: أحدهما مباشر يأتي في تناسق مع النواميس الكونية والقوى الطبيعية، أو يتجاوز النمط العهود ويتبلور فيما يعرف بخوارق النواميس الكونية. وهذه الخوارق نفسها تأتي في شكل قوة طبيعية مادية محسوسة كالسيل والجفاف والغرق والطوفان، أو تتجسد في شكل قوة روحة غير مرئية مثل التأييد الذي يمد به اللّه سبحانه وتعالى عبادة الصالحين عن طريق الملاكة أو عن طريق رفع الروح المعنوية عند الإحن والشدائد. وفي كلتا الحلتين فإن غاية الفعل الإلهي المباشر هي تذكير الناس بأن كلمة اللّه هي النافذة في هذا الكون وأن قدرته

هي القدرة اللا ائية في تشكيل الحدث التاريخي [43]. ويستشهد الكاتب في هذا المضمار بقوله تعالى: (إذ قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون[44]).

أما القسم الثاني لدور الفعل الإلهي في صياغة الحدث التـاريخي فيتكثـل في الفعـل الإلهـي غـير المباشر،الذي يحدث عن طريق الحرية الإنسانية التي كرم اللّه ا بني آدم، وبلورها في قوى العقل والإرادة والانفعال والحس والحركة، ثم جسد استجابات هذه القوى في الفعل الإنساني المؤثر بالبيئة والمتأثر ـا. زلذا يرى الكاتب أن هناك ثمة "تناغم وتشابك وتداخل بين إرادة اللّه سبحانه وتعـالى وإرادة الإنسـان يصعب التفرق والفصل بأن هذا عمل اللّه وهذا من عمل الإنسان"[45] ، بل إن القاعدة الإساسية هـي ان الكل "منعند اللّه". ولكنه في نفس الوقت يؤكد أن للإنسان حرية كاملة في صياغة الحـدث التـاريخي. وذلك في حدود قدراته وإمكاناته الذاتية والمؤثرات البيئية التي يعمل فيها، لذا فـإن النتيجـة التاريخيـة لتجربته الفردية أو الجماعية الي رتبتها المشيئة الإلهية تأتي متناسقة مع روح الفعل البشري وطبيعة التجربة نفسها ومع مفهوم استجابة الإنان لقوى الخير والشر، والثواب والعقاب، والتحدي ورد الفعل المـوازي، والحركة والمقاومة[46].

و ذه الكيفية يضيف خليل بعداً آخر لقراءة الحدث التاريخي وينفي القول بأن تصرفات الإنسان هي عبارة عن انعكاسات للصراع الجدلي بين القوى المادة أو انبثاق لمسيرة العفل الكلي تجاه الوجود المطلـق، بل يمضي في الاتجاه الذي يؤكد ان للإنسان دوراً ريادياً في صياغة الحدث التاريخي. ويقر أيضاً بأن هـذا الدور الناتج عن تبادل أفعاله وردوج أفعاله مع الطروف البيئية المحيطة، وعن خصوصية وضعه المتميو على سائر المخلوقات (ولقد كرمنا بني آدم). وتقود هذه الفرضية خليلاً إلى القول ضمناً بأن الإسلام يعطـي مساحة لنظرية التفسير البطولي للتاريخ لأنه يفسح "الطريق أمام المتفوقين الذين تجاوزوا مواقع ضـعفهم وانتصروا على قوى الشر التي تشدهم (تحملوا) مسؤولية توجيه التاريخ وتشـكيل حركتـه، شـرط أن يضمنوا مسيرة الجماهير وراءهم، إلا فإ م سيصعدون وحدهم، وسوف تتسم تجربتـهم بالفرديـة ولا تنعكس بشكل كاف على مسيرة الأمة كلها في إطار النظام والفكر الإسلامي"[47]. وواضح أن الكاتـب

[43] المصدر السابق 120

[44] سورة مريم الآية 35

[45] عما الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ ط5 بيروت: دار العلم للملايين 1991 ص 138

[46] نفس المصدر ص 138-144

[47] نفس المصدر ص 164.

قد تأثر في هذا المنحى برأي الفيلسوف البريطاني توينبي الذي يرى أن الصفوة المبدعة هي أساس البناء الحضاري، لأن سلوكها دائماً موضع تقدير واقتضاء بابنسبة للكثرة الغالبة التي جبلت على محاكا ا.

ويخصص خليل الجزء الثاني من كتابه "للمسألة الحضارية" بحجة أ ا تمثل القاسم المشتك في شرح مفردات الواقعة التاريخية والنقطة المحورية ف أدبيات المدارس الفكرية التي تطرقت إى عوامل نشوء الحضارات وأسباب سقوطها. لذا نجده يربط المسألة الحضارية بقضية خلق آدم، متعللاً بأ ا قضسة أساسية في فهم الوجود الإنساني واستيعاب طبيعة الصراع البشري الذي يتجسد في علمية نشوء الحضارات سقوطها. ولا نحصر الصراع من وجهة نظره في صراع النقائض في عالم الأفكار أو في وسائل الانتاج عند الماركسيين أو في مفهوم التحدي والاستجابة عند التوينبي بل يتجاوز هذه الفرضيات العلمانية ليشمل ضروباً وأصنافاً شتى من الصراع والتناقض أو التقابل أو الثنائية في الأفعال وردر الأفعال، ويرى أن القاسم المشترك لهذه الضروب يستند في جوهره إلى الصراع الذي نشب بين آدم وإبليس (أو الشيطان) وفق معايير تعكس قيم الإيمان والكفر وتجسد أدبيات الحق والباطل. ومن ثم فإن اتجاهات الصراع من وجهة نظره تتمثل في بعدين: أخدهما بعد "ذاتي عمومي" يرتبط بمواجهة الإنسان لنفسه في إطار القوى البيئية والمؤثرات الوراثية، وآخر خارجي أفقي يتعلق بالقضايا الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويبرهن كلا من هذين الاتجاهن أن وجودهما وجود سرمدي ليس مربوطاً بأجل معن كما يراه المثاليون والماديون والحضاريون ، وأن حركتهما ليست حركة لولبية تصاعدية حتمية بل هي حركة تجمع بين الصعود والهبوط، وحركة تتخللها أفعال إلهية مباشرة تتجاوز قدرات الفعل الإنساني[48] .

وزبدة القول أن خليلاً قد استطاع أن يضع بعض الضوابط الكلية للتفسير السلامي للتاريخ. وهذه الضوابط الكلية قد استقت مفاهيمها المعرفية من المادة التاريخية الواردة في القرآن على سبيل العرض المباشر والسرد القصصي لتجارب عدد من الجماعات البشرية وعلى سبيل الإشارات التي تبرهن أن هناك قانوناً إلهياً يحكم حركة النواميس الكونية ويوجه نشاط الوجود البشري. وفي هذا الإطار القآني يحاول خليل أن يشذب بعض فرضيات المدارس العلمانية (لمثالية والمادية والحضارية)، ويضيف إلها بعداً آخر يتجسد في إثبات دور العنصر الغيبي في صياغة الحدث التاريخي، ودو الإنسان الريادي في توجيه مسار حركة التاريخ البشري، يؤكد في نفس الوقت مدى فعالية الإنسان وتأثيره في الظروف البيئية المحيطة به

[48] نفس المصدر ص 246-251

وتفاعله مع مفردا ا. و ذه الكيفية يبدو أن الكاتب ينطلق من فرضية مؤداهـا أن التفسـير الإسـلامي للتاريخ يقوم على علاقة ثلاثية بين اللّه والإنسان والوجود، وأن المسألة الحضارية تبدأ بخلق آدم وتصـعد و بط بفعل الصراع السرمدي بين البعد الذاتي الإنساني والبعد الخارجي المـرتبط بـالظروف الثقافيـة والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والبيئية المختلفة.

التفسير الإسلامي للتاريخ بين الأسلمة والتأصيل

واضح من هذا العرض أن الدكتور خليلاً من دعاة أسلمة عم التاريخ الذين يقرون ضرورة الاستفادة من نتائج البحوث التاريخية المعاصرة وفق مرجعية مستقاة من معارف الوحي. ولذا نجده يعتـبر قضـية الصراع قضية محورية في فهم الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية، فلا عجب أن هذا الافتراض قد قاده إلى دائرة انتقادات بعض دعاة التأصيل الإسلامي للتاريخ، الذين يرون أن تبني "قضـية الصـراع الجـدلي" باعتبارها قضية محورية وقانوناً مجمعاً عليه في فهم القضايا التاريخية أمر "يؤدي إى اختلاط الفهم ويضطر صاحبه إلى ادخال معاني القرآن في الخلق والكون والحياة" في إطار ضـيق لايتناسـب مـع اسـتخدام المصطلحات القرآنية مثل "الجهاد والفتنة والابتلاء والزوجية ودفع الناس والاختلاف" باعتبارها صوراً من صور الصراع. ويتبلور اعتراض هؤلاء في قولهم أن الفرق الشاسع بين "الاختلاف والتناقض، وبين الجهاد والصراع، وبين الزوجية للسكن والرحمة ووحدة المتناقضات"[49]. ويكثلهم في هذا المنحى الأستاذ يوسف كمال محمد الذي ينتقد أطروحة خليل بحجة أن صاحبها قد "طبق الصراع الجدلي بالمفهوم الهيغلي علـى حركة التاريخ. ولم يخالف الجدلية إلا في أمرين": أحدهما يتمثل في اعتبار الصراع غير تقـدمي بصـفة حتمية بل هو في حالة صعود وهبوط، وثانيهما في وجود الصراع عى نسق سرمدي لا يتلاشى قي أيـة مرحلة من مراحل التطور الحضاري البشري[50]. ويغيب فريق آخرالأطروحة بحجة أن مؤلفها قـد عـول على القرآن "وأهمل السنة النبوية مع أ ا مصدر هام للتفسير لأن السنة كما هو معروف تـأتي مفسـرة للقرآن كما أ ا تعد المصدر الثاني لحقائق الإسلام وشرائعه وفيها كثير من الإشارات والتوجيهات الـتي تصح للتفسير التاريخي، كما أ ا أحاطت بالدقائق المختلفة التي تؤثر في حركة التاريخ"[51]. ويعضد هـذا الرأي الدكتور عويس بقوله إن محاولة خليل "تنحصر في القرآن بحيث يبدو وكأنه لا وجود للسنة". ولهذا

---

[49] يوسف كمال محمد، "التاريخ كما في القرآن"، مجلة مسلم معاصر، العدد 3، يوليو 1975، ص 21

[50] نفس المصدر

[51] محمد رشاد خليل، **المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره**، القاهرة: دار المنار، 1984، ص 97-98.

السبب فإنه يطلق عليها "التفسير القرآني للتاريخ" لأن التفسير الإسلامي من وجهة نظره "يجب أن يعطي للسنة الشريفة دوراً أساسياً عند رسم أبعاد صورة التفسير الإسلامي للتاريخ"[52].

ويحاول هذا التوجه في مجمله ان يحصر نشاط التفسير الإسلامي للتاريخ في إعادة قراءات مفـردات التراث الإسلامي دون التاريخ العالمي وذلك من خلال أهذاف جديدة وضوابط بحث منـهجي تؤسـس على هدى الكتاب والسنة[53].

فمعظم دعاة هذا التوجه ينطلقون من فرضية مؤداها أن الإصلاح في منهج البحث التاريخي يجب أن يبدأ بالتنقيب في الكتاب والسنة وكتب التراث الإسلامي دون الاعتداد بما جاءت به المناهج الغربية التي بنت توجها ا الأساسية عى إقصاء الوحي من مصادر المعرفة التاريخية.

خاتمة

هذه الانتقادات من وجهة نظرنا ليست في موضعها المناسب وأطروحة خليل هي أكثلر الأطروحات نضجاً وموضوعية، لأ ا قذ أفلحت في وضع إطار عام للتفسير الإسلامي للتاريخ وفق منهج بحثي يقـوم على ثوابت التصور الإسلامي للإنسان والقوى الغيبية والوجود، وتتكامل فيه معارف الوحي مع الواقـع المشاهد وتوظف في إطاره الأسس المعرفية للتراث الإسلامي والفكر الغربي. إلا أن هذا الإطراء لا يمنعنـا من انتقاد تجربة المشروع الإسلامي لتفسير التاريخ بصفة عامة، تلك التجربة التي مازالت شائكة وتفتقـر لكثير من الوضوح في مفاهيمها وآليات تطبيقها على جزئيات الحـدث التـاريخي ومفـردات المسـألة الحضارية. وأوجه هذا القصور تكمن في النقاط التالية:

أولا: أن الأطروحات الإسلامية الموجودة في الحقل الأكـاديمي الآن لازالـت مشـغولة بالعموميات ولم تتجاوزها إلى معالجة الأسس التفشيلية لمنهج البحث التاريخي. ولذا نجـد معظم اهتمامها منصباً حول قضايا قد تجاوزها الزمن وقتل بعضها بحثاً، مثل قضية خلق آدم

[52] عد الحليم عويس، **فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية**، القاهرة:دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1986، ص 45-46.

[53] حسني نصر، "التاريخ الإسلامي في ضوء أسلمة امعرفة" ، نصر محمد عارف (تحرير)، **قضايا إشكالية الفكر الإسلامي المعاصر: مستخلصات أفكار ندوات ومحاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي**، 1997، 227- 244.

واخفاقات النظرة الداروينية، والمادية الجدلية، والنظرية المثالية، والنظرية الحضـارية عنـد التوينبي.

ثانيا: تفتقر أكثر محاولات الذين كتبوا عن أسلمة علم التاريخ إلى العمق العلمي والنقـد المعرفي، الشيء الذي يجعل معدلات النمو والتقدم في الدراسات التاريخية المناصـرة لهـذا التوجه محدودة ولا تستطيع أن تجذب اهتمام الباحثين في مجال التاريخ بالصورة المرجوة.

ثالثاً: ضعف النتفاع من وسائل المعرفة التاريخية والبحث العلمي السائد في العـالم الغـربي بحجة أ ا معارف تقوم على قيم علمانية لا تتوافق مع ثوابت الفكر الإسلامي أن أ ا كتبت بلغات غربية ليس بوسع بعض الباحثين الإسلاميين الاطلاع على أصولها.

رابعاً: التنازع بين النظرة العالمية والنظرة العقدية في تأسيس منهج إسلامي لتفسير مفردات التاريخ البشري واستيعاب حركة التطور الحضاري. ونعني بالنظرة العالمية موقـف الـذن يودون إعادة قراءة تاريخ العالم من خلال منظور إسلامي، بالنظرة العقدية موقف الـذين يرون ضرورة حصر التفسير الإسلامي في معالجة قضايا التراث الإسلامي ذات الصلة بعلم التاريخ.

خامساً: بعض البحوث التي أعدت في هذا الشأن يغلب عليها الخطا الـوعظي والتوجـه العقدي الصارم الذي يبعدها عن تقديم رؤية معرفية متكاملة لدراسة حركة التاريخ البشري واستيعاب المسألة الحضارية. ويبدو أن موطن الداء يكمن في الخطاب الوعظي الذي البسها ثوبا قدسيا جعلها أقرب إلى أحكام الدين الأزلية، لأن أصحا ا لا ينظرون إلى أنفسـهم باعتبارهم باحثين يتكيفون حسب نوعية المعرفة التاريخية المتاحة لهم وحسب درجة تفاعلهم مع الهدى الأول الذي يتضمنه الوحي وتبينه السنة النبوية.

ولتجاوز هذه النقائض نعتقد أن المخرج يتجسد في تبني أطروحة خليل وتثقيف مسارها لأ ا كمـا أسلفنا من قبل – قج أسست على ثوابت التصور الإسلامي لإنسان والقوى الغيبية والوجود وفق منـهج حاول المؤلف أن يكامل فيه بين قيم الوحي والواقع المشاهد وأن يوظف في إطاره الأسس المعرفية للتراث الإسلامي والفكر الغربي.

ويقتضي الانتقال من هذا الاطار العام إلى مرحلة استخلاص النتائج والنظريات والمفاهيم توفر فهـم موضوعي للعلوم الإنسانة والوصفية الموصلة أو المساعدة في فهم الواقعة التاريخيـة نفسـها واسـتيعاب الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي شاركت في تخلفها. فهذه النظـرة الشـمولية تقتضي الإلمام بشتى العلوم والقوانين الوضعية التي أنتجتها البشرية والتي تعكس المناهج العقلية والحسـية والتجريبية التي تقودنا إلى المعرفة التاريخية القائمة على إدراك عقلاني موضوعي. وتقودنا هـذه النظـرة الشمولية إلى القول بأن الفعل الإنساني ليس نتاج ظروف اقتصادية محضة كما لايزعم الماركسـيون، أو ظروف اجتماعية-سياسية لنظام العلاقات السلطوية حسب رلأي بعض علماء الاجتماع السياسـي، أو وضعية بنيوية ثانة وفق معايير علم الانثروبولجيا. بل إن هذه الجزئيات يجب أن ترشد ويصاهر بين جوانبها الإيجابية لكي نستخلص منها قوانين ونظريات ومفاهيم تقودنا إلى استيعاب الواقعة التاريخية الناتجة مـن الفعل الإنساني المتشعب وسائر الظروف المحيطة به, فمثلاً استيعاب مسا حركة التاريخ الحديث في العالم الغربي يستوجب توفر فهم علمي ونقدي لمذهب الرأسمالي الذي ما زال يتحكم في ضبط مسارات حركة التاريخ الغربي، وعلى ذات النسق يحتاج المؤرخ الذي يود دراسة ا تمع الاشتراكي إلى الإلمـام بـبعض أدبيات النظرية الماركسية التي كانت تتحكم في تحديد مسارات حكة ا تمعات التي تؤمن بفرضيا ا.

وبالنسبة لدراسى التاريخ الإسلامي يقتضي الحال أن يكون لدى الباحث إلمام بالقيم الإسلامية الـتي تحكم ا تمع المسلم ودرجة تفاعلها مع الموروثات المحلية. و ذه الكيفية يمكن أن تتسع قاعـدة التفسـير الإسلامي للتاريخ إذا استوعب الباحثون المرتكزات المعرفية الإنسانية في إطارها الواسع. إلا أن هـذه لا يعني أن التفسير الإسلامي للتاريخ سيعطي نظرات ومفاهيم جزئية لقراءة مفردات أحداث التـاريخ بـل يجب أن نرجح القول بأنه يعطي إطارا عاما لتوظيق المعارف الوضعية ذات الصلة بعلم التاريخ في إطـار الفهم الإسلامي للعلاقة الثلاثية بين اللّه سبحانه وتعالى والإنسان والنواميس الكونية.

الثقافة الإسلامية وتحدي العولمة

حمود عليمات*

مقدمة: تتناول الورقة بالبحث العلاقة بين ظاهرتي العولمة والثقافة، بتركيو على الثقافة الإسلامية. وتناقش الورقة أولاً الثقافة من حيث معانيها، ومكونا ا وقضاياها، ثم تناقش ظاهرة العولمة من حيث معانيها، ومكونا ا ومظاهرها، وما تشكله من تحديات للثقافات المحلية. وتختم الورقة بمقترحات لاستجابة فاعلة من قبل الثقافة العربية الإسلامية لتحديات العولمة.

أولا: الثقافة والثقافة الإسلامية: مدخل نظري

مصطلح الثقافة

لقد انتقل مصطلح الثقافة من معنى إلى آخر حتى استقر على معنيين يجري تداولهما في الوقت الحاضر. حيث المعنى الأول والشائع (بين العموم) إلى مدى التمكن المعرفي المعلوماتي". وهذا هو المقصود حين الحديث عن إنسان مثقف أو وزارة للثقافة أو شعب مثقف. أما المعنى الآخر للثقافة فهو الشائع بين علماء الاجتماع والأناسة حيث تعني كلمة ثقافة "مجمل السلوك الاجتماعي التي تتشارك فيها جماعة ما"، أو هي "أسلوب الحياة المشترك بين أعضاء مجتمع ما"[1]. فالثقافة بالمعنى الاجتماعي الأناسي هي "مجمل الكسب الإنساني ف تفاعله مع بيئته المادية أو الاجتماعيى ومع مصادر معرفته المكتسبة أو المتلقاة من المصادر الدينية". وتشمل الثقافة العقائد والأفكار والعادات والتقاليد، وكذلك أساليب الحياة والأدوات التي تستخدمها جماعة اجتماعية في مجتمع معين. على هذا سوف تتعدد

---

* دكتوراه فلسفة في علم الاجتماع، جامعة ولاية أوكلاهوما، 1993، يعمل حالياً مشرفاً لبرنامج الدراسات العليا في العيل الاجتماعي-الجامعة الاردنية.

---

1 Babbie, E (1994) What Is Society? Reflections on Freedom, Order and Change. Thousand Oaks, C.A: Pine Forge Press, Leslie, G Larson,R.F and Gorman,B.L> Popeno, D. (1983). Sociology. (1973). Order and Change: Introductory Sociology New Jerser: Prentice-Hall, and Neuback, K.J Glasberg, D.S (1998). Sociology: A Critical Approach. NY: McGraw- Hill, Inc> and Choudhury, Msudul Alam (1998) The Concept and Role of Culture in the Socio-Scientific Systems: Some Case Studies, AJISS, 15 (Spring): 31-54>

وتتنوع الثقافات بتنوع ا تمعات الانسانية.

فالثقافة المقصودة في هذه الورقة هي أسلوب ومنهج الحياة السائد في مجتمع معن. فإذا كان ا تمع هو الإطار أو البناء الذي تعيش فيه مجموعة بشرية ما، فإن الثقافة هي مضمون هذا الإطار وما يدور فيه من نشاطات إنسانية. فا تمع والثقافة مرتبطان بشكل عضوي وثيق. هذا البنيان المعنوي والمادي_ الثقافة_ هو ما يعنينا دراسة علاقته بظاهرة العولمة. كذلك يهمنا بشكل محدد الثقافة الثقاقة اعربية الإسلامية التي تسود في مجتمعنا وما تشكله العولمة لها من تحديات تعترض سيرها وارتقائها. الثقافة بمعناها المعرفي الفكري هي طرف من الثقافة بمعناها الاجتماعي. والثقافة المعرفية، هي وسيلة التعبير عن الثقافة الاجتماعة. فما يصيب الثقافة الفكرية المعرفية من آفات هي أعراض لما يصيب الثقافة بمعناها ا تمعي. والثقافة المعرفية الفكرية في المحصلة هي إفراز ونتاج لحركة ا تمع وما يجري فيه من تفاعلات اجتماعية ونشاطات انسانية.

الثقافة الإسلامية

الثقافة الإسلامية هي واحدة من الثقافات الإنسانية السائدو في الوقت الحاضر، وفي الزمنة الغابرة. وما يميزها عن غيرها هي مصادرها، وعناصرها، ومكونا ا الخاصة. يمكن إيفاءً لأغراض هذه الورقة البحثية أن نعرف الثقافة الإسلامية أ ا: "مجمل الكسب الإنساني المنفعل بالت يل في تفاعله مع بيئته الطبيعية والاجتماعية في زمان ومكان معينين." تبعاً لهذا التعريف فإن العنصر الثات هو الت يل (المصادر المقدسة) والمتغير هو عمليات تفاعل الإنسان مع بيئته استرشاداً بمصادر الإسلام في العقائد والقم والأخلاق والمعاملات. أي يوجد تنوع وتجدد ثقافي إسلامي بتنوع وتغير الظروف التي يعيش فيها الناس، مع بقاء خيوط التواصل والثبات المتعلقة بالاستهداء والاسترشاد بمصادر الإسلام الرئيسة والفرعية.

إن الثقافة الإسلامية بالمعنى الاجتماعي هي منهج وأسلوب حياة المسلمين. من وجه أصوب لا توجد ثقافة إسلامية إلا في طبيعتها المعيارية ا ردة، وإنما توجد ثقافة للمسلمين. وكلما كانت ثقافة المسلمين أقرب إلى المثال الإسلامي كلما حازت درجات أعلى في إسلاميتها. إن من أبرز مظاهر عالمية الإسلام وتجاوزته الزمان والمكان قابليته استحداث ثقافات إسلامية متنوعة ممكنة وواقعية. و ذا تمكنت الحضارة الإسلامية من أن تصبح ثقافة وحضارة وكسب للمسلمين وغير المسلمين العرب

وغير العرب. فالثقافة الإسلامية فيها قسط كبير من المشترك الممكن بين الناس دون افتراض اعتناق الإسلام فلا إكراه في الدين بعد أن (تبين الرشد من الغي).

إن أهم القضايا كما يؤكد قسطنطين زريق[2] هو التباس بين المفهوم القومي والمفهوم الإسلامي أو بن الأمة العربية والأمة الإسلامة. فهو يعتبر الإسلام دين الكثرة الغالبة من العرب، والعننصر الرئيس في الحضارة العربية الموروثة، فلا يمكن تصور كيانا جديدا للعرب منفصلا عن الدين الإسلامي.بل على العكس فهو يرى ان من خير العرب يستلهموا القيم الروحة الزاخرة التي يمثلها ويحميها هذا الدين الحنيف في إنشاء كا م الجديد على الأرض". أما جميل صليبا[3]، فيرى أن الدين الإلامي هو الذي نظم العرب ووحد شملهم وألف بين قلو م ومكن لهم في الأرض، فغرضه في الأرض مادا ومعنويا. والقيم الإنسانية التي انطوى عليها هذا الدين ه القومية العربية بعينها، فمن لا يؤمن ذه القيم لا يكون ىعربياً حقيقيا. خلاصة الأمر كما يوضحها القرضاوي[4] أنه لا غنى للعروبة عن الإسلام.. فاللغة العربية هي لسان الإسلام ووعائه.... ولغة كتابه وسننه، والعرب هم عصبة الإسلام وحملة رالته الأولون والإسلام هو الذي خلد اللغة العربية وهو الذي علم العرب من جهالة وهداهم من ضلالة. وهو الذي وحدهم من فرقة وجمعهم من شتات القبلية".

وفي هذه الورقة ننظر إلى التراث على أنه ثقافة الماضي. أ مجمل ما بقي من كسب السابقين في تعاملهم وتفاعلهم ضمن سياقا م التاريخية وما يتضمنه من اختلاف أزومنة وأمكنة. فالذي له سمة الثبات فهو المستمر وما يرتبط بعناصر متغيرة، فقد يتغير ربما يتلاشى أو لم يعد لوجوده مبرر. فالتراث فيه مكنون فيه خبره سابقة وإنجازات حضارية راسخة، فيها ما هو خير وفيها دون ذلك على أن تراثنا العربي الإسلامي خاصة حين كانت امتنا خير أمة أخرجت للناس، فيه عناصر قوة ودفع وبواعث أمل واستنهاض حضاري،ودعوة للإقلاع عن حضيض الوهن والاستكانة التي تعيشها أمتنا في حاضر أمرها، إلى قمم الارتقاء والتقدم.

الذي يلزم الشارة إليه هنا أن الثقافة هي مجمل عمليات الكسب الإنساني المنفعل بمصادره المعرفية، ضمن ظروفه البيئية الزمانة زالمكانية والطبيعية. أي أن انتاج الثقافة أو الحضارة بمعنى أوسع

---

[2] المبارك، محمد (د.ت). الأمة والعوامل المكونة لها. دمشق:دار الفكر. ص 64

[3] المرجع السابق.

[4] القرضاوي يوسف (1994). الثقافة العربية إسلامية بين الأصالة والمعاصرة. القاهرة: مكتة وهة.

هو عمليات ونشاطات متجددة غير منحصرة بأية ظروف متغيرة. على هذا فإن الثقافة العربية الإسلامية متجددة بل ينبغي تجديدها باستمرار. فإما التجديد وإما الاستبدال.

مكونات الثقافة:

كما أشرنا سابقا هي مجمل الكسب الإنساني والمخزون الهائل من السلوك المكتسب الذي انتقل عبر الأجيال والذي ميز أسلوب حياة الإنسان عن الحيوان. كذلك هي نظام من القيم والمعاني المشتركة بين مجموعة من الناس أو مجتمع من ا تمعات. تشتمل عناصرها كذلك على رؤية عامة للواقع ومبادىء ومفاهيم وقيما وتقاليد ومعتقدات ومعايير ومهارات وقوانين ومناقب ومواقف وقواعد تحدد سلوك واتجاهات أصحا ا وتساعد في تميزهم عن الآخرين[5]. إذن تتضمن الثقافة عناصر جوهرية ذات صدارة وفاعلية في توجه ورسم قسمات ا تمع وما يجري فيه من نشاطات. فيما يتبع تذكير بأبرز عناصر أو مكونات الثقافية.

أ- المكونات المعنوية (اللامادية)

يقصد ا مكونات الثقافة المعيارية التي تكل مرجعية للسلوك والفعل والنشاط الإنساني. وتشمل العقيدة والقم والأخلاق والأعراف والقوانين وما يرتبط ا من جزاءات وأساليب ترشيد وتأديب. كذلك تشمل اللغة التي هي أبرز مكونات أي ثقافة. دارسو الاجتماع الإنساني وعلم الإنسان (الأناسة) يرون في هذه المكونات اللامادية جوهر الثقافة وأهم ميزا ا واخطر ما فيها. العقيدة الدينية على سبيل المثال تمثل أعلى ما يحمله الإنسان من أفكار ومبادىء وأغلى ما يستحق التضحية والحماية. يحظى بالأهمية كذلك المعايير والقيم والأعراف وما شا ا وماثلها من بنيان فكري وقيمي.

هذا الكيان المعنوي من الثقافة يشكل جوهر مرجعيتها ومحور تميزها واختلافها عن غيرها. لذلك فإن هذا المكون الكبير، هو الأولى بالحماية والصيانة والترشيد. هنا مكمن الخطورة في التحاور أو التصادم الثقافيأو الحضاري. إن اخطر ما يمكن أن تخسره أمة من الأمم هو أن يتهدم بنيا ا القيمي الفكري. عندها تصبح الأمة مسخا ونسيا منسيا كأن لم تكن شيئا مذكوراً. ينبغي ونحن في عصر العولمة وثورة المعلومات والهجوم الاستهلاكي الواسع أن ننهض للحفاظ على هذه المكونات وتأصيل وجودها وتفعيلها في السلوك الفردي المؤسسي.

5 Leslie, G., Larson, R.F and Gorman, B.L., (1973). Order and Change: Introductory Sociology

ب= المكونات المادية

هي ما ابتدعه الإنسان أو ما اقتبسه من أدوات ومعدات ووسائل وأساليب تعينه في تكيفه مع بيئته الطبيعية وتسهل حياته وترتقي ا. فقد بدأ الإنسان (مبكرا) استخدام الأدوات وصناعتها إى أن تطور التصنيع وأصبح من سمات ا تمعات المعاصرة خاصة الغربية منها. بل إن التقدم الهائل في التصنيع أحدث ما أسمي بالثورة الصناعية والتي أحدثت تغيرات سلوكية واجتماعة ومادية هائلو في الوجود الإنساني. لكن هذه الثورة الصناعية استصحبت الاستغلال والاستعمار واضطهاد الشعوب وتسخيرها لمصلحة الرأسمالية الصناعية. كما أ ا في عمرها القصير نسبياً في مسير التاريخ الإنساني قد أفدت وأساءت إلى البيئة الطبيعية، واستترفتها بشكل كبير لمصلحة فئة قليلة مهن ا تمعات الصناعية. فظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس الذين تمثلت لهم البيئة الطبيعية عدوا ينبغي قهه واذلاله واستغلاله.

إن الجانب المادي من أي ثقافة مرتبط الجانب المعنوي، بل هو تابع له. فإذا كانت العلوم السياسية هي أفكار ونظريات ومعرفة فإن التكنولوجيا هي التطبيق الواقعي لهذه الأفكار أو المعارف. إن أي آلة نستخدمها هي مركب من أدوات وأفكار. فالتكنولوجبا (التقانة) هي العملية التي يتم ا نقل العلمية الأساسية إلى أساليب وأدوات وآلات أو أجهزة. من هنا نلاحظ أمرين الأول قد يكون في التكنولوجبا نوع من الحياد، لكن حقيقتها تعبير عن قيم وأفكار وأساليب حياة اثقافة التي أنتجتها. والثاني، إن أصحاب التكنولوجيا ومطوروها يصدرون الجانب المادي الآلي منها وليس الأفكار أو الأسرار التكنولوجية. أي ا م يصدرون للاستهلاك لا للتمكين العلمي أو المعرفي أو لإفادة الطرف الآ'خر . هذا البعد الاستهلاكي الاستتباعي في نقل التكنولوجا هو المعضلة التي تحاول الدول النامية تجاوزها. لكن يبدو أنه من غير المعقول أن ب الدول الصناعية خلاصة جهودها وبحوثها العلمية، وإبداعا ا، وإختراعا ا لغيرها. فا يطمع أحد أن يحصل على تكنولوجيا (تقانة) حقيقية تمكنه من اللحاق بركب الدول الصناعية, إذا انتقلت مصانع أو آلات فإ ا لمنفعة مصدريها الذين يريدون التخلص من التكنولوجيا الملوثة أو المرهقة للإنسان الرأسمالي. فينقلون صناعا م التقليدية إلى دول العالم الثالث لتنتج فيها البضائع وتعود منتجات جاهزة ونظيفة، خلفت التلوث والاستغلال وراءها، بكلفة قليلق، تحقق لأصحا ا أرباحا مجزية مقابل أجور ضئيلة تدفع للعمال المحليين، أوهاماً وطنية بدخول عصر التصنيع.

بعد هذا التعريف الموجز لمكونات الثقافة المعنوية والمادية نتناول عددا من القضايا والعمليات الثقافية، ذات الصلة بالعولمة وبما يجري فيها من تواصلات إيجابية أو سلبية بين مختلف الثقافات.

قضايا ثقافة

نتناول في هذا القسم عددا من القضايا المرتبطة بالحركة الداخلية للثقافة. أي القضابا المرتبطة بعمليات تفاعل ثقافي داخلي. ونتناول كذلك عددا من القضايا المرتبطة بالتفاعلات بين الثقافات المختلفة. إن أي ثقافة هي في حركة نماء وتطور وتغير مستمرة. فالكسب الإنساني متصل ومتواصل داخل ا تمع الواحد وبين ا تمعات. هذا الكسب سواء كان على شكل أفكار جديدة، أو تكنولوجيا وأدوات أو أساليب جديدة فإنه يستلزم حصول تغيرات وتحولات سلوكية موائمة. قد يحصل أحيانا نوع من الخلل في عملية التفاعل الثقافي في حالة أن يكون أحد أطراف التفاعل ثقافة طاغية مسيطرة , حيث تضطرب الحركة الداخلية للثقافة، فتتجافى مكونا ا وربما تتناقض ويختل الاتساق بينها. هذا ما ينبغي الالتفات إليه خاصة في ظروف العولمة الطاغية ثقافيا واجتماعيا واقتصاديا.

أ- الثقافة، الشخصيةوالهوية:

إذا كانت الثقافة هي مجمل الكسب الإنساني موعة بشرية ما، فإن انعكاس هذه الثقافة على الأفراد، وتحليهم ا وتمثلهم قمها ومعاييرها هي يطلق عليه "الشخصية" رغم وجود خلافات بين المختصين (النفسيين والاجتماعيين) حول مفهوم الشخصية أو الذات أو النفس إلا أنه يمكن تعريف الشخصية على لأ ل "نماذج الاتجاهات والحاجات والخصائص والسلوكيات العائدة لشخص ما[6].

الشخصية ما يمكن تعريفه وتعميمه على شخص ىخر. ففي حين يشير مصطلح الشخصية إلى الآخر يشير مفهوم النفس إلى الذات أو ألانا. أي أننا حين التحدث عن الآخر والآخرين نميل إلى استخدام مصطلح الشخصية وحين الحدسث عن انفسنا فإننا نتحدث عن الذات (أو الهوية إن كان الحديث مجتمعيا أو جماعيا). الشخصية إذن هي كسب الأفراد وجودهم الاجتماعي وهي ما يريد أي

---

[6] Scaefer, R.T and Lamm, R.P. (1996). Sociology. NY: McGraw- Hill INC, P608

مجتمع أن تحقيقه في أعضائه. ليكونوا كما تريد وتزودهم بالقيم والأعراف والسلوكيات التي تجعلهم مواطنين صالحين.

والعملية التي يتم ا التطبيع الثقافي الاجتماعي للأفراد، تسمى عملية التنشئة الاجتماعة. وهي العملية التي يتم ا بالدرجة الأولى غرس عناصر الثقافة المعنوية في عقل ونفس أعضاء ا تمع. وفيها تدريب وتعليم لهم ليصطبغوا بسمات وخصائص ثقافة مجتمعهم أو ليكتسبوا مهارات وقدرات تمكنهم من مقابلة متطلبات الحياة الاجتماعية.

التنشئة الاجتماعية بكافة فعاليا ا هي عملية داخلية تتم في محيط الثقافة الواحدة. وتتم بأساليب شتى في غالبها طوعية سلمية، مستمرة، متجددة، تفاعلية، فاعلة، وأساسية. أما العولمة فهي في الظاهر عملية تثاقفة- تجاوزية قسرية إلى حد ما تفرض أساليب وأنماط وقيم وأفكار الثقافة الغربية الطاغية على باقي الثقافات الإنسانية تبعا لقو ا وتأثيرها النسبي. التخوف المشروع هو من العولمة الثقافية وما يمكن أن تفعله في إفساد وتشويه عناصر الثقافة المحلية وما يؤديه ذلك إلى شخصيات الأفراد، وشواش هوية ا تمع.

ب- الاتساق الثقافي:

إن الثقافة كما المحنا هي بنيان " معقد من العقائد والقيم والأفكار والمعايير التي توجه سلوك الأفراد وحياة ا تمعات. "والثقافة الواحدة في جوهرها هي نتاج موجها ا العليا من عقائد وقيم هي بمثابة محددات عقلية شعورية عريضة للفرد نحو الحياة والعالم وا تمع ونحو نفسه. كذلك هي أفكار مشتركة بين أعضاء مجتمع حول ما هو صحيح وما هو خطأ، وما هو مرغوب فيه وما هو مرغوب عنه[7]. ومن القيم والعقائد تنبثق المعايير وقواعد السلوك والتنظيم. من ناحية ثانية فإن العقيدة الدينية تحدد علاقة الإنسان بالخالق وهذا يتطلب الرجوع إلى المصادر الموثوقة في تبين كيفية هذه العلاقة. وحيث أن من معاني الإسلام الانقياد والطاعة لمنهج اللّه الذي ارتضاه للإنسان في جميع مناحي الحياة " العقيدة والعبادة والأخلاق والسلوك والمعاملات،" فإن علاقة هذا الانسان بالخالق لا تستقيم إلا بالخضوع التام والانقياد والاستسلام في الظاهر والباطن لكل ما أمر اللّه سبحانه وتعالى به[8].

---

[7] Popeno , D. (1983). Sociology. New Jersey: Prentice-Hall. P.70

ابراهيم، حيدر. (1999). "العولمة وحدل الهوية الثقافية". عالم الفكر، ا لد 28\عدد 2، (أكتوبر، ديسمبر).

الكويت: ا لس الوطني للثقافة والفنون.ص.4

[8] السيد، عزمى وآخرون. (1997). الثقافة الإسلامية: مفهومها، مصادرها، خصائصها ومجالا ا. عمان: دار المناهج للنشر والتوزيع.

الاتساق يتحقق في الثقافة إذا كانت وجهتا الأفراد السلوكية والاعتقادية مستقتان. أي أن تكون كل أركان الثقافة تتجه وجهة واحدة لا تتناشز أو تتناقض. فالثقافة تكون غير متسقة وغير موحدة إذا حصلت اختلافات أو تناقضات بين مكونا ا خاصة اللامادية منها. مثل أن تكون النظم والمعايير متناقضة مع القيم والعقائد. إن التطابق الكلي بين القيم والسلوكيات هو أمر مثال والانحراف أو الخطأ المحدود متوقع. لكن الاشكال الأكبر هو أن تحوي الثقافة عناصر ومكونات متضادة متضاربة. هذا مكن أن يحصل نتيجة التغيرات الاجتماعية الاقتصادية المتسارعة أو الغزو الثقافي الخارجي الذي يتمثل ف عصرنا الحاضر ذا السيل الجارف من الأنماط القيمية والسلوكية الت تصاحب مظاهر العولمة وتنبثق منها، والتي أصبحت تزاحم المنظومات القيمية والسلوكة للثقافات المحلية.

إن عدم الاتساق الثقافي وتنافر عناصر الثقافة الواحدة هو مدعاة لضعف هذه الثقافة وخفوت قو ا الاخلاقية والاجتماعية، وضعف التزام الأفراد بتعليما ا وتوجيها ا. هذه الحالة الثقافية السلبية ستنتج شخصيات متناقضة هشة، ضعيفة، فاقدة الثقة بنفسها، ومجتمعها وأمتها. لا أخطر على النشء وجل الشباب من حالة التناشز هذه. كيف ستكون التنشئة الاجتماعية وكيف سيتعلم الابناء ولمن يسمعون ومن يثوقون؟

التناشز الثقافي قد يكون بسبب من غزو ثقافي خارجي قسري دخيل، أو عن طواعية وتأثر طبيعي. والغزو الثقافي كما يراه السيد،[9] هو قيام مجتمع ما أو حضارة بمحاوة لفرض ثقافتها على مجتمع آخر بنية الاعتداء والسيطرة والهيمنة. فالغزو الثقافي مختلف عن التبادل الثقافي بين مجتمعين، والذي يتم باختيار الطرفين المتثاقفين. إن التأثر الثقافي يحدث الآن بشكل طوعي، أو في ظل ظروف تجعل من تقبل العناصر الثقافية الدخيلة أمرا ميسورا. وذلك تبعا لحالة الوهن والتراجع الحضاري التي تصيب أمتنا ومجتمعنا، مما جعلها عالة على غيرها في مأكلها ومشر ا وتعليمها، فبقي عليها أن تكون عالة على غيرها في عالم أفكارها وفي قيمها. هذا الوهن العام أدى إلى ضعف سبل التنشئة الاجتماعية وطرق بناء الذات والهوية المستقلة. فضعف انتماء الأفراد تمعا م بضعف وتقهقر مشاركتهم في بناء أوطا م وكذلك بسبب الاحبطات الكثيرة التي يعيشو ا. نشير هنا إلى مواطن الخطر والضعف لا لنستمعى بذكرها، حيث يستمتع أناس بذكر آلامهم، لكن تنبيها لخطورة الأمر، واستعدادا له،

[9] السيد، عزميو آخرون. (1997) الثقافة الإسلامية: مفهومها،مصادرها خصائصها ومجالا ا.
عمان:دار المناهج للنشر والتوزيع ص 18.

وتذكيرا أن هذا الواقع السلبي ليس أمرا مقتضيا وقضاء مبرما لا مفر منه، وكن "اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم."

ثانيا: العولمة: طبيعتها مظاهرها وتحدياتا

أما ظاهرة العولمة، فلا تزال تحاط بقدر كبير من الغموض وتعدد التفسيرات، واختلاف الإفهام. لا عجب في ذلك فإن مصطلح العولمة يعبر عن منظومة من مظاهر والأحداث العالمية واسعة المدى. فهي تعبير عن ظواهر اجتماعية اقتصادية عالمية لا تزال في طور التشكبل والتكوين. لو تبلغ مداها أو حتى لم يتم تصور ما يمكن أن تصل إليه. مع كل هذا الغموض والتعقيد والاوهام والمخاوف التي تصاحب ظاهرة العولمة، إلا أن محاولات متعددة لفهمها وتعريفها قد بذلت. فمهما يكن غموضها فلا بد من تكييف لحالتها لتوضع في صورة فكرية ذهنية، تعبر عن واقع حقيقي يمكن ملاحظته ودراسته.

يشير مصطلح العولمة إلى حالة أو اتجاه في الشؤون العالمية، حيث تتسارع الاعتمادية بين ا تمعات، وتتزايد التبادلات عبر المسافات الشاسعة، وتتعدد العوامل المؤثرة على الناس وكيفية رؤيتهم لأنفسهم وللعالم من حولهم، وسيطرة الإعام الجماهيري، وسيطرة الإلكترون كوسيط تواصلي بين البشر. فأصبح مفهوم العالم قرية اليكترونية صغيرة[10]. العولمة كما يرى عبد الخالق[11] هي في الأساس مفهوم اتصادي قبل أن تكون مفهوما علميا أو سياسيا أو ثقافيا أو اجتماعيا. كما أن أكثر ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن العولمة، هي العولمة الاقتصادة. ويرى حجازي[12] أن العولمة هي العملية التي يتم مقتضا ا الغاء الحواجز بين الدول والشعوب. فتنتقل فها ا تمعات من خالة الفرقة والتجزؤ إلى حالة الاقتراب والتوحد ومن حالة الصراع إلى حالة التوافق ومن حالة التباين والتمايز إلى حالة التجانس والتماثل. فيتشكل وعي عالمي وقيم موحدة تقوم على مواثيق إنسانية عامة.

---

[10] Siddiqui, Dilnawaz. (1998). Information Technology and Globalization:Ruinatoin Vs Riples,"AJISS,15 (Fall) 45:79.

[11] عبد اللّه، عبد تلخالق (1999) "العولمة: جذوها وفروعها وكيفية التعامل معها". عالم الفكر، ا لد 28 \عدد 2، (اكتوبر ديسمبر). الكويت: ا لس الوطني للثقافة والفنون.

[12] حجازي، احمد، مجدي. (1999) "العولمة و ميش الثقافة الوطنية: رؤة نقدية من العالم الثالث". عالم الفكر، مجلد 28، العدد 2، (اكتوبر، ديسمبر). الكويت: ا لس الوطني للثقافة والفنون.

العولمة لا تعني العالمية، كما يرى العلواني[13] (انظر كذلك فائق)[14] بل هي عملية تمركز، حيث يعتبر مجتمع ما أو ثقافة ما نفسه، مرطز العالم ، والاقي محيطه وتبعه. فالمركز هو الموجه والمسيطر، وهو القائد، وما عداه تبع له. هذه المركزية نتاج ايديولجيات التمييز والتفرقة بين الناس، وتصنيفهم تبعا لمستوى تقدمهم حسب سلم التقدم الغربي. العولمة صورة من المركزية الغربية، فهي تضع الغرب وخاصة أمريكب في مركز العالم، وتضع باقي العالم محيطا وتاعا لها. والعاقة بين المركز والمحيط، إن بدت فيها تشا ات أو تماثلات فهي علاقة هيمنة وسيطرة من قبل المركز. ويرى العلواني، أن ترقية الديمقراطية في العالم، وكذلك اشاعة اقتصاديات السوق، تعكس **عملية اعادة تشكيل محيط** في **صورة المركز. لذلك فإن التجانس الظاهر ما هو إلا انعكاس للمركزية، لا للعالمية.**

على مدار التاريخ وجدت صور مختلفة للعولمة، وكان يحركها أربعة قوى عظمى تعمل معا باتساق أو بانفراد. والقوى المحركة هي: الدين، السياسة، الاقتصاد وتكنولوجيا. يرى المزروعي[15] أن مراجعة التاريخ الانساني بحضارته وامراطورياته وثوراته المختلفة ترينا الدور الذي تلعبه هذه القوى في تحريك دول العالم، وتوحيدها بصورة ما. وفي القرون القريبة كانت الثورة الصناعية، وما بعدها، ثم ثورة المعلومات والاتصال، فهب التي سارعت من مد العولمة، مدفوعة نحو الربح والمنفعة الاقتصادية لا نشر الحقيقة.

العولمة إذن ظاهرة ليست جديدة تماما، فقد سبق وأن، ظهرت اشكال عديدة لها على مر التاريخ الانساني. فهي "نظام قديم في ثوب جديد محكم" كما يرى حجازي[16]. فرغم ما يبدو أن العولمة هي دعوة جديدة إلا أ ا لا تختلف كثيرا من حيث سياسا ا وأهدافها وايديولوجيات الداعين لها عن سياسات التي ميزت البدايات الأولى للنظام الرأسمالي إبان مرحلة الثورة الناعية (1750-1850). يقتبس حجازي في حاشية رقم (6) من تقديم الاقتصادي المصري البارز رمزي زكي للكتاب الألماني المعنون "Globaligierungsfalls Die" فيقول إن العولمة من خلال السياسات الليبرالية الحديثة التي تعتمد عليها، إنما ترسم لنا صورة المستقبل بالعودة للماضي السحيق للرأسمالية. فبعد قرن بلغت فيه الأفكار االشتراكية والديمقراطية ومبادىء العدالة الاجتماعية مدى عال من الانجازات... تلوح الآن في الأفق حركة مضادة تقتلع كا ما حققته القوى العاملة والطبقات الوسطى من مكتسبات، كل هذه الأمور ليست في الحقيقة إلا عودة للأوضاع نفسها التي ميزت البدايات الأولى

---

13 Al- Alwani, T. (1998). “Editorial:” AJISS, 15 (Fall)

14 فائق، محمد ، (1999) "العولمة: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية". المستقبل العربي، عدد 245،(تموز) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي.

15 Mazrui, Ali A. (1998) Globalization: Homogenization or Hegemonization. AJISS, 15 (Fall): 1-14

16 حجازي، احمد، مجدي. (1999)، مرجع سابق.

للنظام الرأسمالي... وهي الأمور سوف تزداد سوءاً مع السرعة التي تتحرك ا عجلات العولمة المستندة إلى الليبرالية الحديثة.

فالعولمة كما يراها جمهور من الغربيين أنفسهم المهتمين بحقوقهم ومستقبلهم، هي "عولمة للفقر والتفرقة ". لذلك نجد في الحركات الاجتماعية الغربية مقاومة عنيفة لسياسات العولمة على الناس، (خاصة على حيا م الاقتصادية والاجتماعية)، يصيب الجميع في الغرب أو في الشرق وعلى درجات متفاوتة. لكن الرابح الأول من العولمة خاصة في بدايا ا هو رأس المال الذي لا يعرف وطنا أو حتى قيما وأخلاقا. العولمة إذن عملية، مقصودة في الغالب وموجهة بشكل عميق من قبل حركة اقتصادية السوق والاتفاقيات الدولية المصاحبة لها. فهذا التحرك الاقتصادي تعمل على حمايته منظومة قانونية عالمة ملزمة لكافة دول العالم فتضع قيودا جديدة، تسهم في إعاقة تقدم الدول النامية، زيادة على ما تنعم به من قيود ذاتية وخارجية.

مظاهر العولمة

مهما يكن من أمر ظاهرة العولمة كمصطلح أو مفهوم يعبر عن ظاهرة اجتماعية عالمية، فإن لها مظاهر بارزة، وأخرى كامنة تعبر في مجموعها عن تلك الظاهة القديمة المتجددة، ومن أبرزها[17].

1- تقريب المسافات الجغرافة وتسهيل الانتقال المادي للبشر والسلع وبتسهيلات متنوعة ومتعددة.
2- تسهيل وسائل الاتصال والتواصل الإليكتونية بين الناس بصوره متجددة ومتسارعة.
3- بروز ثقافة عالمية كإفراز لقوي العولمة ومظاهرها الكبرى وهي موجهة بالعوامل التالي:
   أ- ظهور اللغة الانجليزية كلغة عالمية.
   ب- ادماج معظم شعوب وا تمعات في اقتصاد عالمي واحد، ذي أنماط استهلاكية متشا ة وتقسيم عالمي جديد للعمل.
   ج- التوجه العالمي نحو العلم والتكنولوجيا.
   د- الظهور التدريجي لنظام أخلاقي قيمي عالمي.

[17] Nyang, Sulayman. (1998). Conceptualizing Globalization, AJIsS, 15 (FALL): Also Mazrui, Ibid and Siddiqui, Ibid.

4- تجانس وماثلة ا تمعات الإنسانية الذي ينتج من تبني مفردات ومفاهيم ونتاجات العلم والتقانة الغربية ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.
5- الحرب الشاملة وإمكانية الدمار وعدم وجود منتصر مما يغلب الخوف ويدعم التوجه نحو العمل لسلام عالمي ونزع السلاح وتقليل مصادره.

قضايا العولمة وتحدياتا:

إن مظاهر العولمة تمثل قضايا واشكاليات ذات خدين. حيث تؤدي إى زيادة نفوذ قوى العولمة ومن جهة أخرى فإ ا تضعف من مقدرات وعناصر قوة البلدان الأخرى مستوردة مظاهر ومنتجات العولمة. ومن هذه المظاهر\ التحديات:

الهيمنة والتجانس:

إن من أبرز مظاهر العولمة تناولها المفكرون والكتاب موضوع التجانس[18]. إن الارتقاء بالثقافات إلى طور العالمي سيسمح ببروز مفاهيم وقيم ومواقف وسلوكيات إنسانية مشتركة أو عابرة لكل المناطق الحضارية الثقافية. هذا التجانس الظاهري في (الطعام واللباس والعادات والعمل) هو إفراز للحضارة المادية ومنتجا ا ونظمها وهي تؤدي وظيفة للمنجين باصطناع أذواق، أو نظم أو أساليب تسوق وتوزيع تخدم تدفق السلع وتضمن الربح الوفير للمنتجين[19].

ويرى المزروعي أن التجانس، يحمل في جوهره هيمنة ثقافة الغرب الرأسمالي بكافة عناصرها وايديولوجيا ا المادية الفردية. فالتجانس ليس نتاج تشارك أو تراض بين البشر أو نتاج قيم مشتركة وتآلفات، لكنه نتاج حركة السوق ومظاهر عولمة الاقتصاد ورأس المال **وترافق قيمه مع حركته.** الرأسمالية بطبيعتها الاستغلالية النفعية تصنع الرغبات والغرائز فهي تصنع الانسان ذي البعد الواحد. داء الرأسمالة هذا يصيب الانسان أينما كان سواء كان في الغرب أو في الشرق.

---

[18] عبد الله غبد الخالق. (1999). "العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها". عالم الفكر، ا لد 28\ عدد 2، (أكتوبر، ديسمبر). الكويت : ا لس الوطني للثقافة والفنون و Mazrui, Ali A. opcit

[19] Mazrui, Ali A. opcit

إن هذا التجانس المصطنع هو عملية إحلال ثقافي وإزاحة قيمية لصالح قيم وثقافة العولمة. فزيادة مساحة التجانس ذي الأصل الدخيل هو على حساب التنوع الثقافي أو الخصوصية الثقافية للمجتمعات الإنسانية. فإن تكن هذه المظاهر الثقافية الاجتماعية مفروضة رغبا أو رهبا فإ ا لا تعبر عن تشارك حقيقي بل عملية طمس لعناصر ثقافية محلية مفسحة ا ال لعناصر ثقافة الاستهلاك والمادية الفردية لأن تتمكن من أرض ومجتمعات جديدة.

الدولة وا تمع والسيادة:

من تحديات العولمة المتوقعة إزالة أو ميش الحدود السياسية للدول وكذلك إضعاف الدور الداخلي للدولة في التوجيه والإعلام والاقتصاد والتنشئة وتقديم الخدمات الاجتماعية والصحة. هنا تخوف مشروع على السيادة الوطنة فيصبح التأثير الوطني والدولي هو لرأس المال، وما يتمثل به من شركات عملاقة متعددة الجنسيات أو تكتلات الثقافية دولية هائلة. إن الأهمية الاجتماعية للدول تتناسب ودورها الأمني والاقتصادي والاجتماعي وما تحققه من رفاه واستقرار وأمن لمواطنيها. وكذلك ما تتيحه لمواطنيها من فرص متكافئة وعادلة تيسر لهم سبل تحقيق طموحا م ورغبا م المشروعة، وأداء واجبا م تجاه مجتمعهم ومواطنيهم. إن أي خلل في هذا الترتيب ا تمعي بين الدولة والأفراد ومؤسسات ا تمع قد يؤدي إلى اهتزاز الثقة المتبادلة أو إلى ضعف الترابط بين هذه الأطراف.

على أنه اذا تجاوزنا هذا الجانب السلبي من العولمة فيمكن أن نرى جانبا ايجابيا لهذا الم ع العولمي نحو تضيق نطاق عمل الحكومة على وجه التحديد وزيادة اتساع باقي مؤسسات ا تمع. إن الدولة (أو النظام السياسي) هو أحد أركان بناء أي مجتمع. وللنظام السياسي واجبات أساسية وجد لأجلها وعلى قمتها حفظ الأمن وتأمين الاستقرار والسلامة وكذلك الإشراف والتوجيه لباقي النظم الاجتماعية. لقد كان نطاق الدولة يتسع ويضيق تبعا لأيديولجيات التنظيم السياسي والاجتماعي السائدة. فدول كان دورها محدودا، ودول كان دوها وتأثيرها واسعا وشاملا إلى درجة تجدد للنا ماذا يلبسون وماذا يعمولون وكم ينجبون.

لا ضير من أن تتخصص النظم السياسية أو الدول بوظائفها الجوهرية من (حفظ الأمن والسلام والسيادة المحلية وحماية ا تمع) على أن تتيح مساحة أكبر لمؤسسات وقوى ا تمع المدني لتؤدي دورها في البناء والإصلاح الاجتماعي. إن اتساع سيادة الدولة وتحملها أعباء كثيرة وعدم قدر ا على الإيفاء ذه الأحمال فيه إضعاف لفعالية الدولة وتعطيل لباقي عناصر ا تمع واتكالها على الدولة. هذا

يمكن أن يحصل للفئات التي تركن إلى مساعدة الدولة وتقنع بعيش الحد الأدنى دون نزوع وتوثب لآفاق أعلى في خدمة الذات أو ا تمع.

إذا كانت اعولمة تدعو إلى اتساع رقعة ا تمع ومؤسساته وأن يجري تفعيل أكبر لقوى ا تمع غير السياسية، خاصة تلك التي تقدم خدمات تعليمية أو اجتماعية أو ارشادية أو اقتصادية. أكاد ازعم أن العولمة ستؤدي إلى زيادة الدور المحلي للمجتمعات **فكلما زادت وتعولمت القضايا والمشكلات كانت الحلول المحلية بشكل أكبر.**
فالحلول لا تكون إلا محلية بدرجة الأولى. لا ضير في ازدياد فعالية عناصر ا تمع قد يكون هذا في التوازن بين قوى ا تمع اللمتنوعة فلا تطغى طبقة أو فئة على أخرى. فالتقطعات المتعددة للبنى الاجتماعية المتنوعة تصنع تيقظا وتعددا للمصالح والمنافع والقيم يجعل من المحاسبة والمراقبة المتبادلة أمرا طبيعيا.

كذلك ربما أدى تخصص الدولة في أدوارها الرئيسة إلى افساح ا ال أمام الدول للدخول في علاقات وتشاركات تؤدي إلى تنسيق وتوحد افضل خاصة بين الدول ذات القسط المشترك من المقومات الثقافية مثل دول العالم العربي. فا تمعات العربية الإسلامية التي تستمد من الثقافة الإسلامية، تتشابه وتلتقي فيها مؤسسات ا تمع المدني مما يحفز يشجع الدول أن تنهج سبيل التلاقي والتقارب السياسي منسقة مواقفها وفعلها العالمي الذي لا مفر منه في هذا العال الزاخر بالتكتلات الاقتصادية والسياسية. ربما كان من الأجدى والأنفع لمشاريع الوحدة العربية أن تبدأ من تلاقي وتقارب مؤسسات ا تمع المدني. فج يكون من أسباب إخفاق مشاريع الوحدة العربية أ ا بدأت بالعنصر الأصعب "التوحد السياسي" ولم تبدأ من الجانب ا تمعي. ذا كان التضاد السياسي مبعثا لتخالف وتدابر مجتمعي. فلم تتحقق آمال الوحدة ولم ترسخ بشكل مجتمعي مؤسسي. إن الموحد هو أساس الوحدة السياسية. لنتذكر أن عالما أوروبا قام من أنقاض الحرب والدمار وبدأ من مصنع حديد وصلب مشترك بين العدوتين ألمانيا وفرنسا. فأدى هذا التشارك الصناعي وبخطوات متدرجة إلى وحدة أوروبية اقتصادية وبشرية تتجه بقوة نحو الوحدة السياسية. ما كانت هذه الوحدة لتكون لولا عمليات بناء أسسها المكينة وركائزها القويةى في الاقتصاد والمؤسسات والنظم والقناعات.

تحدي الذات والهوية:

إن الهوية هي انعكاس ثقافة ا تمع على شخصيات الأفراد ورؤيتهم لأنفسهم. والهوية بالنسبة للمجتمع هي المظهر العام للسلوك والأفكار التي تميزه عن غيره من ا تمعات. الهوة كما يراها الدوري[20] هي ما يشخ الذات ويميزها، ويرى أن الإسلام كان محوريا في تكوين الأمة والثقافة العربية وتحديد هويتها فالإسلام رسخ العربية وووسعها أفقا وثقافة وكان دوره كبيرا في أن تكون العربية قاعدة العروبة. فالهوية تبنى وتنشأ على صورة الثقافة بمعناها ا تمعي وما يوجهها من قيم وأعراف وعقائد وسلوكيات. ويكاد يكون موضوع تحدي العولمة للهوية والذات من ابرز ما يجمع عليه دارسو العولمة وناقدوها[21].

يرى ابراهيم[22] انه قد "ارتبط سؤال الهوية بعملية العولمة باعتباره القضية المحورية والذي يعبر عن التحدي الحضاري الحقيقي الذي يشهده العالم العربي والإسلامي مع اية الألفية الثانية تكوينات الهوية هذه من قيم الإسلام وسلوكيته ولغته هي محاور تتعرض للهجوم من قبل قوى العولمة كما مر سابقا. إن عولمة اللغة الإنجليزية وإشاعة قيم المادية تشويه لصورة الهوية الشخصية العربية الإسلامية الأصلية.

من عمق الغرب يقدن خان (Khan) [23] تحليلات عميقة للهوية الإسلامية وعناصر بنائها وتكوينا ا الداخلية والخارجية، وينبين كيف أن قوى العولمة تؤدي إلى تشويه البنية الجوهرية للهوية. كما يؤكد **خان** [24] أن العولمة ليست تلاقي ثقافات أو سياسات أو اقتصاديات لكنها إعادة تشكيل لمختلف البنى المحلية لتطويعها لرأس المال العالمي وحاجاته الثقافية. ويحذر مقتدر خان قائلاً انه "إذا سمح المسلمون لغيرهم بتشكيل قيمهم وهو م فإ م سينتهون من الفعل لمصلحتهم الخاصة. إذا نجح الآخرون في تشكيل قيم وهوية المسلمين فستكون سلوكيات المسلمين وتصرفا م تصب في مصلحة المؤثرين وستحدث تأثيرات عظيمة الخطر للمسلمين أنفسهم." يلمحى خان في تحليله هنا إلى فهم نفسي- اجتماعي للذات والهوية باعتبارها موجها للسلوك والفعل. فإذا اختل تكوين الهوية (الذات) واختل تركيب القيم وفقدت المعايير اتساقها الداخلي وتسللت في أوصالها قيم دخيلة، فإن مجمل شخصية الفرد (وا تمع) سوف تختل. هذا الاختلال وعدم التناغم في الشخصية والهوية سوف يؤدي إلى اعتلال سلوكي يؤدي إلى انفصام في شخصية ا تمع وأفراده.

---

[20] الدوري، عبد العزيز. (1999). "الهوية الثقافية العربية والتحديات". المستقبل العربي. العدد 248 (تشرين أول). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

[21] أنظر مثلا: بلقزير، عبد الإله (1998). العولمة والهوية الثقافية: "عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة"، المستبل العربي، العدد 29. آذار . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. والجابري، محمد عابد (1993، آب). "الثقافة العربية والاستقلال الثقافي". المستقبل العربي العدد 174. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

[22] إبراهيم، حيدر. (1999). " العولمة وجدل الهوية الثقافية". عالم الفكر، ا لد 28\عدد 2، (اكتوبر، ديسمبر). الكويت: ا لس الوطني للثقافة والفنون.

[23] Khan, Mugtader, M.A (1998). Constructing Identity in Glocal politics, AJISS 15 (Fall):81.

[24] Khan Mugtader, Ibid

للهوة حسب الجابري[25] ثلاث مستويات هي الهوية الفردية والهوية ا تمعية والهوية الوطنية (أو القومية). والعلاقة بين هذه المستويات متغيرة بحسب الظروف والأحوال وتتحدد أساسا بنوع "الآخر" الذ تتعامل معه. ويرى الجابري أن ثقاة الاختراق تقوم على جملة أوهام هدفها "التطبيع" مع الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضاري. ومع هذا التطبيع والهيمنة والاستسلام لعملية الاستتباع الحضاري يأتي فقدان الشعور بالنتماء لوطن أو أمة أو دولة. بالتالي إفراغ الهوية الثقافية من كل محتوى. من جانب آخر يرى الجابري[26] أن العولمة تؤدي إلى تكريس الثنائيات والانشطار في الهوية الثقافية العربية. تلك الثنائيات وليدة عهد التقهقر وعهد التصارع في الغرب. فصدمة العولمة تؤدي ارتداد إلى الذات بدافع الحرص على الوجود، فيحصل إما انكفاء أو ذوبان أو صراع بين ثنائيات المادي والروحي، أو التراث والمعاصرة وما إلى ذلك من تناقضات في البنية الفكرية الثقافية لهذه الأمة. لهذا يؤكد الجابري ان حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية بمستويا ا الثلاثة لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العلم والتقانة وفي مقدمتها العقلانية والديمقراطية. أبو ربيع[27] يدعو المسلمين وهم يواجهون العولمة إى أن يستحسوا أخلاق الإسلام في الاجتماع والمال والاقتصاد وذلك لمحاربة الميول المادية الاستتباعية التشويهية للعولمة. ويؤكد أن من الأهمية إحياء شعور (الأمة) التي تواجهه هجمات الفردية والتي أصبحت قاعدة يومية في ا تمعات الرأسمالية وتوابعها.

إن خطورة العولمة الثقافية تصبح أكبر إذا صح زعم Waters في كتابه الصادر سنة (1995) حول العومة والذي عرضه [28] Pennel حيث يقوم ووترز "في عالم معولم حقا سوف تسود ثقافة واحدة فقط ولن يوجد ناء حكومة مركزي". ويرى ووترز أن العوامل الثقافية قابلة للعولمة، وأن عولمة ا الات الاقتصادية والسياسية تعتمد بشكل كلي على مستوى الذي تتساوق فيه هذه الأمور. بمعنى ىخر أن يصبح السلوك الاقتصادي والسياسي سلوكا رمزيا مدمجا في ثقافة ا تمعات. من هنا يرى المدقق في اتفاقيات الشراكة المتوسطية وغيرها التأكيد والحرص الشديد على إحداث تغيرات قيمية ثقافية واتجاهات سلوكية مناسبة، لإنسان جديد يتسق وقيمومتطلبات الشراكة الاقتصادية. فالعولمة إذن تصنع إنسا ا على عينها وتصبغه بصبغتها.

[25] الجابري، محمد عابد. (1993، آب). "الثقافة العربية والاستقلال الثقافي". المستقبل العربي عدد:174. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية

[26] المرجع السابق

[27] Abu- Rabi, Ibrahim (1998). Globalization: A Contemporary Response, AJISS, 15 (Fall): 15-44.

[28] Pennel, John, A. (1998). Globalization: Myth pr Reality? AJISS, 13 (Fall): 107- 117.

خلاصة الأمر إن الهوية هي من أهم أركان بناء شخصية الأمة وعناصر تميزها بل وحيا ا واستمرارها. وهي أولى بالعناية والحماية في مواجهة العقلمة ومظاهرها التي تستهدف الهوية فتفككها وربما تشوهها.

العولمة وكشف العلل:

ستساهم مجريات وفعاليات العولمة خاصة الاقتصاديةمنها بالكتشاف وإبراز مزيد من العيوب والعلل الموجودة في البنية السلوكية والقيمية للمجتمعات خاصة المتخلفة منها، والتي لاتزال فب موقع اليد السفلى. لذلك من المتوقع أن تستتبين سبيل الساكن ممن يتبعون الأصول الثوابت وتستبين القيم وسلوكيات الجديرة بالبقاء وتلك المرشحة للانتهاء. سوف ينتج تمايز بين الراسخ والمتغير في ثقافات وعادات الشعوب. لا بد من إزالة الأحمال الزائدة على جوهر ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية خاصة تلك النتاجات التي تكرس كسب العرب والمسلمين، في فترات زمنية ذات خصوصية، بالذات تلك المرتبطة بالعادات وتقاليد وأعراف متعلقة بزمان ومكان معينين وليس بالغقيدة وجوهر الرسالة. لا بد كذلك من تنقية سلم القيم الاجتماعية والسلوكية وإبقاء واستيحاء قيم الإيجابية والانجازية واليد العليا والتسابق بالخيرات والطهارة الفردية وا تمعية وقيم وسلوكيات التعاضد والتراحم والبنيان والمرصوص.

ثالثا: الاستجابة:

ما سبق هو تحليل وتوصيف لظاهرتين اجتماعيتين أساسيتين هما الثقافة والعولمة. وبعد بيان طبيعة كا منهما ومظاهرهما وما تشكله إحداهما (العولمة) للأخرى (الثقافة) من تحديات وإشكاليات. لا بد من كلمة ختام حول اوجه الاستجابة والرد الواعي على هذه التحديات وكذلك إزالة للأوهام التي تعلق بكل من المفهومين واعلاقة بينهما. فيما يتبع مترحات تسهم في بناء استرتيجية الاستجابة الفاعلة، وتكون الاستجابة على مستويين هما:

المستوى الفكري:

1. الثقة بالنفس:القاعدة الآمنة

ربما يجب أن تكون هذه هي النقطة الأولى والأولى بالعناية. فالانطلاق من ثقة عميقة بالنفس تشكل قاعدة آمنة مستقرة تسمح بالتفاعل مع الآخرين. لن نكن منصفين ولا فاعلين إذا انطلقنا في تحليلنا وعملنا من اضعف عناصر قوة امتنا مقابل أقوى عناصر العولمة. فمقابلة قوة العولمة بضعف أمتنا فيه احاط وكبت لعوامل الاندفاع والاستجابة الفاعلة. من الأفضل أن نلتمس في هذا الخضم اللجي من التحديات بوادر الأمل وبراعم القوة والمنعة التي تكمن في امتنا ومكونا ا الفاعلة ومن جانب آخر يحسن كذلك تعرف إيجابيات العولمة ومحاولة تعظيم أثرها بالتفاعل الإيجابي معها وحسن استثمارها. أن ننطلق في مواجهتنا للتحديات من مكامن القوة وعناصرها في امتنا افضل كثيرا من دوام اجترار الماسي والتغني بالآلام وحوالك الأيام.

لا بد من استنهاض وسائل الحصانة الذاتية وتفعيل سبل التنشئة والتربية الوطنية الإسلامية وغرس القيم وتمكن الانتماء من نفوس وعقول الأجيال الجديدة . لا بد من إعطاء الجيل الجديد ما يبني شخصيته ويحصن سلوكه ويرفع ثقته بنفسه ويشد عزيمته.

2. إبراز عالمية الإسلام وإنسانيته

الإسلام خاتم الأديان جاء رحمة للعالمين يهديهم سبل السلام ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم. لذا ينبعي على المسلمين إحياء فهمهم لعالمية الإسلام وتوجهاته الإنسانة ونقلها إلى عالم الواقع تحقيقا للعدل ونشرا لمكارم الأخلاق وحماية للمستضعفين، ومساعدة للفقراء والمساكين الذي يعج م العالم ويتزايدون بكثرة بفضل اقتصاديات العولمة. إن الإسلام جاء للناس كافة الذين خلقوا من نفس واحدة فأصبحوا شعوب وقبائل لتتعارف وتتلاقى. هذه القيم والتعاليم الإسلامية العالمية يلزم تجديد الإيمان ا ونشرها على العالمين لتكن إسهاما إسلاميا في هذا العالم، وكذلك تحقيقا لواجب البلاغ على الناس فإن لم يكن الإسلام للناس كافة فلماذا البلاغ المبين مطلوب من المسلمين.

3. استحياء التراث الناهض

إن في التراث زجما ثقافيا ونتاجا عظيما لحضارة إسلامية عريقة، فيها تجربة إنسانية في العالمية الحميمة، حيث تشاركت شعوب متعددة في اصطناع حضارة يسهم فيها المسلم وغير المسلم حضارة احتواء لا إقصاء، عدالة لا استغلال،أمن لا خوف. إن التراث وخاصة النافع منه يشكل دافعا قويا للأجيال الجديدة ويعطيها عمقا وأصالة في عبق التاريخ ويسمح لها بالامتداد في أفق الحاضر،

واستشراف المستقبل. يدخل أيضاً في عملية استحياء التراث استنهاض الإسهام الإسلامي في بناء الحضارة الغربية المعاصرة. فالإسلام وحضارته كان لهما دور محوري في صعود الحضارة الغربية، يعترف به المنصفون ويتغاضى عنه ا حفون. لكن البحث العلمي المعمق يبين مدى الدين العظيم الذي تدين به الحضارة الغربية للإسلام وحضارته وشعوبه. لا بد الاعتراف ذا الإسهام حيث فوق أنه يحقق الإنصاف، إلا انه كذلك يبين أن الحضارات الإنسانية لا تقوم وحدها فهي نتاج جهود البشرية جمعاء وليس شعبا واحدا وإن كانت الغلبة أحيانا لشعب أو أمة واحدة.

4. تحديد منهجي للعلاقة مع الغرب

إن تحدي العولمة ليس بدعا من التحديات فلقد سبق وأن واجهت امتنا مثل هذه التحديات والأخطار الحقيقية. هذا التحدي ما هو إلا امتداد لتحدي العلاقة مع الغرب الرأسمالي الصناعي، ومظاهر العولمة ومخاطرها ما هي إلا تطوير وتوسيع لمظاهر حضارة الغرب وأطماعه الاستعمارية الاستلابية. الجديد في الأمر هو تسارع هذا المد الزاحف وتسلحه بثورة المعلومات وتقانتها المتجددة التي تسمح له بنشر أفكاره وقيمه بسهولة ويسر. كذلك فهي معززة بشرعية قانونية دولية. إن تحديد طبيعة العلاقة مع الغرب بثقافته وفكره وتقانته وسياسته من أولى المهام التي لا بد من الحسم فيها. لا يتسع ا ال هنا للتفصيل اكثر في توصيف علاقة سليمة بين الطرفين إن أمكن بناء مثل هذه العلاقة بين طرفين غير متكافئين[29].

5. إدراك التنوع الثقافي والترحيب به وحسن إدارته

إن التنوع الثقافي بمعناه الاجتماعي الشامل هو حقيقة إنسانية دائمة دوام الوجود الإنساني ولو شاء (جل جلاله) لجعل الناس أمة واحدة ولكن خلقهم من نفس واحدة وجعلهم شعوبا وقبائل لتتعارف أي لتتواصل وتتحاور وتتعايش ولا لتتقاتل وتتحارب وتتصارع. فإدراك الاختلاف والتنوع الثقافي والفكري والمذهبي هو من ضرورات التعايش الاجتماعي ومن دواعي قوة ا تمع الإنساني. التنوع إيجابي وينبغي النظر إليه كذلك لا على أنه أمر سلبي أو غير طبيعي. إن ادراك التنوع والاختلاف

---

29 Aminrazwi, M. (1996)> Medieval Philosophical Discourse and Muslim- Christian Dialogue, The American Journal of Islamic Social Sciences, (AJISS) Vo. 13 (Fall) No. 3: 382-388, Braibanti, Ralph. (1999). Islam and the West: Common Cause or clash? AJISS, 16 (Spring): 1-40, Nasr, Sayyed Hossein. (1996). Islam and the West: Yesterday and Today, AJISS Vol. 13 (winter) No. 4:551-562 and Yamani, Mohammed, A. (1997). Islam and the West: The Need for Mutual Understanding, (AJISS) 14 (Spring): 87-98.

تلزمه منهجية في الفهم والتعامل والإدراة فلا يكفي أن ندرك الاختلاف ولكن أن نضع له منهجية وسبل تعامل منسقة مع مرجعيتنا العقائدية والقيمية ومحققة لمصالحنا الوطنية والقومية.

المستوى العملي:

6. تعميق وتأصيل العمل الاجتماعي المحلي ومن ثم العالمي

ينبغي حين الاستجابة للتطورات المتيارعة متعدة الجنسيات والحدود أن لا نغفل عن العمل الاجتماعي المحلي بالدرجة الأولى. إن حركة العولمة تصلحبها حركة عمل اجتماعي محلي. إن زيادة ملامح ومظاهر العولمة تقتضي العما المحلي المحكم. فإذا كانت المشكلات والتحديات عالمية فإن حلولها ستكون محلية في النهاية. ـذا لا بد من تفعيل وزيادة فعالية الموارد والمصادر المحلية البشرية والمادية، كذلك تمكين قوى ا ـتمع المحلي لتأخذ دورها في الإسهام في حل مشاكلها وتحسين أدائها بمشاركة حقيقية فاعلة لا صورة شكلية.

7. الإسهام الإيجابي في مسيرة الحضارة الإنسانية

لا يمكن الاستمرار في حالة الإعالة على منتجات الحضارة الغربية وغيرها والاكتفاء باستهلاكها ونقد قيمها وأفكارها. هذه التبعية الاستهلاكية والعجز الحضاري ينبغي توقفهما أو أضعف الإيمان أن تشرع *أمتنا* بتقديم إسهامات معتبرة في حضارة اليوم. على المسلمين والعرب أن يبادروا بالإسهام الحضاري الحقيقي واستحياء علوم الإيمان الكونية الطبيعية التي تزيد من فاعلية تحقق الاستخلاف وعمارة الأرض. لا بد ايضا من انتهاج فقه تفاعلي فوق محلي يتجاوب ويتفاعل مع مظاهر العولمة وتشكلا ا العالمية، ولاوجه نحو فقه مجتمعي عام وفقه سياسات اجتماعية وفقه الظاهر الاجتماعيى الكبرى من ثقافات وأجناس وتكتلات سياسية.

هذا الفقه الأكبر المرغوب ليس قانونا أو قيودا على حرية التفكير وليس تضييقا لمساحة المباح الشاسعة، لكنه انطلاق في هذه الساحة فهما لها وتوسيعا لإمكانيا ا. الفقه الفردي والقانوني العدي هما محددات ومنظمات للسلوك، فقه الكون أو الفقه الأكبر هو إطلاق شغف التفكير والتفكر في هذا الكون الطبيعي الاجتماعي بضوابط بسيطة – لا تتفكر في ذات اللّه (جل جلاله) "وتفكروا فس آلاءه وآياته". لا بد من ترجمة قيم الإسلام إلى مبادىء ونظم وسلوكيات ومهارات ونماذج عمل وإنجاز. لا

بد من الانتقال من الحديث عن المبادىء إلى الحديث في الكيفيات والبرامج الفاعلة، ممكنة التنفيذ متقنة الأداء.

8. العمل المشترك والائتمار مع قوى الخير في العالم

إن مخاطر العولمة ومظالم الاستغلال وسلبيات تهميش ملايين البشر لصالح قلة من ذوي المال والثروة تصيب جميع البشر أو أكثرهم. هناك كثير من أبناء الغرب نهضوا لمقاومة الظلم والاستغلال، فيحسن الالتقاء بهم ومع كل من يقاوم النزعات المادية والاستغلالية، فمعاناة البشر واحدة. إن من عالمية الإسلام وإنسانيته العمل لصالح البشر كل البشر وليس فقط للمسلمين وإلا فكيف يكون الإسلام رحمة للعالمين ونصرة للمستضعفين.

رأي وحوار:

الفهم المقاصدي: "ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية: رؤية منهجية

عبد الحميد أحمد أبو سليمان*

في إطار منهجية التعامل المباشر مع آي القرآن الكريم، دراسة وتأملًا وتدبراً ومقارنةً وفهماً، وفي إطار منهجية رد جزئيات الشريعة إلى كليا ا، ورد الوسائل إلى المقاصد والغايات، يأتي هذا البحث الاجتهادي معالجاً إحدى القضايا الساخنة في فقه العلاقات الأسرية، ليقدم نموذجاً منهجياً للتعامل مع الكتاب والسنة والفقه والتراث، متفقاً ومختلفاً مع اجتهادات سابقة تراكمت عبر الزمن، واختلطت ا ثقافات وتقاليد وملابسات الزمان والمكان، الأمر الذي تحرص ا لة على طرحه على العقل المسلم المعاصر، بغية تحريك طاقاته إمكاناته في النظر والتدبر والحوار الموضوعي البناء.

التحرير

يواجه النافحون عن الإسلام والمدافعون عن حقوق الإنسان فيه حيرة في قضية حق الزوج ضرب زوجه الناشز النفور المستعصية عليه، واتخاذ هذا الضرب وسيلة من وسلئل حلّ ال اع بينهما، ولا تخفى أسباب تلك الحيرة ودواعيها في عالم اليوم إذا استصحبنا ظروف الأمة اليوم والعالم من حولها، وتردي حقوق الإنسان فيها، والهجمة الثقافية والحضارية الضارية عليها.

رغم أنني جو ت بالعديد من الشبهات عن الإسلام حين كنت على مقاعد الدراسة، وخاصة في مرحلة الدراسات العليا في البلاد الغربية، وأثناء العمل الإسلامي الشبابي من خلال نشاطات "اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة وكندا"، و"الندوة العالمية للشباب الإسلامي"، إلا أنني كنت دائماً، ولأسباب فكرية منهجية، أجد الحل المقتع والفهم المرضي لأي شبهة من الشبهات وذلك لأنني أوقن منذ نعومة أظافري بصدق الرسالة المحمدة، يقيناً

---

* رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي ورئيس مؤسس تنمية الناشئة\ الولايات المتحدة الأمريكية.

قائماً على فكر وعلى رؤيةٍ تستند إلى أسس عقلية منهجية مبدئية[1]، وبذلك لم يعد لدي مشكلة مما يعني أن الفكر عندي واضح، ولكنه قد يواجه بعض المشكلات التي تحتاج إلى الصبر والمثابرة في البحث والنظر، فالفكر واضح لا يعتريه "شك" زلكن قد تواجهه "إشكالات" وفرق بين "شك" و "إشكال"، فالشك عائق ومثبط أما الإشكال فمحفز ومنشط وداع إلى الفكر والعمل والبحث والتنقيب والاجتهاد، ولذلك كنت – ولا أزال – كلما أثيرت أمامي شبهة عن الإسلام أرى أ ا إشكال لا شك فانصرف إلى التأمل والبحث معتمداً منهج المعرفة الإسلامية الأصيل في الشمول المنهجي بين تكامل آيات الوحي وآيلت الكون ومبادئ العقل فبدون معرفة موضوع الإشكال وما ينطوي عليه من سنن وحال لا يمكن فهم دلالات الوحي وهدايته. ولذلك فإن منهجي في النظر أن أتوجه أولا إلى موضوع الخلاف وأتبين طبيعته الموضوعية وما يتعلق من السنن والطبائع التي أودعها اللّه فيه، وما تحيط به من الظروف الزمانية والمكانية، حتى يمكنني فهم دلالة آيات الوحي ومقاصده وأهدافه بشأن موضوع الخلاف أو الشبهة، لأن من يبدأالنظر إلى في الأحكام أولاً كثيراً ما يكون مقلداً تحول دون رؤيته الشمولية للواقع والطبائع وعلاقتها بالشريعة كوابح ثقافة التقليد والمتابعة المصحوبة بعوامل الخوف والرهبة من الخوض في مجالات القدسية، والتي كثيراً ما يصحبها ويعمقها أيضاً الجهل بالداسات الاجتماعية المتعلقة بالواقع والطبائع، ولم يخب ظني قط في جدوى هذا المنهج الشمولي لأنتهي بواسطته إلى فهم مرض مقْنع لا ينتكر من مبادىء الشريعة وقيم الأخلاق والكرامة الإنسانية[2].

ولذلك لم يكن من الصع علي أن الحظ تطلع المنافحين عن حقوق الإنسان في الإسلام إلى حل وفهم يرفع الجور والعسف عن المرأة، ويرد شبهة إمكان ظلمها والتنكيل ا باسم الإسلام، خاصة في ظل ظروف معاناة المرأة ووضعها المتدني في كثير من ثقافات بلاد العالم، لضعفها النسبي أمام ارجل جسدياً، لارتباط الطفل وحاجاته المادية والعاطفية المباشرة ا، مع ما تعانيه ا تمعات الإسلامية بشكل عام من فقر وجهل وتخلف، تركت آثارها على المرأة أكثر من واها، علاوة على انتهاكات حقوق الإنسان في هذه ا تمعات بسبب تفشي

---

[1] عبد الحميدج أبو سليمان: "ظاهرية ان حزم وإعجاز الرسالة المحمدية": مجلة التجديد تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة الثانية، العدد الثالث، فبراير 1998م.

[2] انظر كتاب: النظرية اللإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية. وترجمة إلى العربية الأستاذ الدكتور ناصر البريك- الرياض - المملكة العربية السعودية 1993 م.

الاستبداد والمظالم الاجتماعية التي أصابت أفراد هذه ا تمعات كافة وهددت حقوقهم وكرامتهم.

ولانشغالي بمسؤوليات أُخر لم أتمكن من الانصراف إلى التفكير في ما يمر بي من إشكالات ومنها إشكال "ضرب" المرأة ولم أتوفر على النظر ف هذا الإشكال وحقيقة موقف الإسلام منه .

ولكن قدر لي أخيراً أن أعوج إلى العمل الفكري وأصرف همي إلى النظر في ظاهرة تخلف الأمة والأسباب الفكرية الكامنة خلفها، وفي أسباب عجز مشروعها الحضاري حتى اليوم عن تحقيق أهدافه السامية التي يسعى جاهداً إلى تحقيقها رغم المحاولات الكثيرة لأكثر من ألف سنة، حين أطلق الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ \ 1111م) صيحته في:" إحياء علوم الدين" و" افت الفلاسفة".

هذا ولما كانت العناية بـ "الطفولة" قد غيبت في المشروع الحضاري الإسلامي رغم أ ا المنطلق المعرفي والوجداني لإعادة الشخصية الإسلامية، والشرط الأساس لنهضة الأمة، فقد صرفت همي إلى النظر والبحث في أمرها، فقادني ذلك إلى النظر والبحث في أمر "الأسرة" باعتبارها المحضن الأساس لتكوين شخصيةالطفل والوعاء تم فيه إعادة هذه الصياغة، اعتماداص على الدافع الفطري لدى الوالدين في تنشئة أطفالهم حسب رؤيتهم وقناعتهم. إذ لا يمكننا اليوم إيجاد محضن مادي مستقل منعزل، يمار فيه الإصلاحيون مهمة إعادة التربية وتنشئة جيل يتمتع بصفات الجرأة والإقدام والمبادرة، لمواجهة التحديات القائمة كما فعل سيدنا موسى عليه السلام مع بني اسرائيل، الذين استعبدوا في مصر، فأخذهم إلى أرض "سيناء" يجوبون أراضيها أربعين عاماً لينشأ جيل نت المؤمنين الأحرار اشجعان القادرين على اتقان الأداء وبناء الأمة يخلف جيل الأرقاء الجبناء العاجزين.

(وإذ قال لقومه يا قوم اذكروا نعمة اللّه عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين * يقوم ادخلوا الرض المقدسة التي كتب اللّه لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خسرين * قالوا يموسى إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإنا دخلون * قال رجلان من الذين يخافون أنعم اللّه عليهما ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غلبون وعلى اللّه فتوكلوا إن كنتم مؤمنين * قالوا يا موسى إنا لن ندخلها ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقتلا ههنا قعدون * قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفسقين * قال فإ ا محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفسقين) المائدة 20-26

والنظر إلى دور الأسرة التربوي لا بد أن يقودنا إلى البحث والنظر في بناء الأسرة وعلاقتها والأبعاد المؤثرة على دورها التربوي للطفل والجيا الناشىء ومكونا ا المعرفية والروحية والنفسية والوجدانية.

وهنا وجدت نفسي وجهاً لوجه مع قضية "الضرب" في علافات الحياة الزوجية، وعلاقة الأبوة والأمومة، وعلاقة الرجل والمرأة، وعلاقة الإنسان بالإنسان.

ومن منطلق النظر والبحث المنهجي كان على أن ألتزم البحث بالنظر ف مختلف جوانب الموضوع وعلاقته وصورته الكبرى، كما كان على أن ألتزم الانضباط المنهجي فلا يطغى الجزء على الكل، ولا تلقي الملابسات والحوادث العارضة المبدأ أو المقصد العام، وأن أضع الأمور موضعها الصحيح، كما علي أيضاً أن أتوخى – بمنهج هقلي سليم – التكامل المعرفي بين آيات الوحي وآيات الكون وتكامل هداية الوحي مع الطبائع ومع الوقائع في الزمان والمكان.

لذلك كان لزاما علي أن انطلق إلى البحث إسلامياً من منطلق كرامة الإنسان واستخلافه ومسؤولته وحقه في تقرير مصيره، فأي ترتيب للعلاقات الإنسانية لا ينسجم في الزمان والمكان مع هذه المبادىء والمنطلقات الإسلامية فهو لا يمثل روح الإسلام ولا غاياته ولا مقاصده، ويجب تدقيق النظر لمعرفة موضع الخلل في هذه الترتيبات التي تنافي أو تفتات على حقوق الإنسان ومسؤولياته الأساسية في امتحان الحياة وابتلائها.

كذلك فإن منطلق البحث في ترتيبات العلاقات الأسرية الإسلامية لا بد أن يحكمه مفهوم "المودة والرحمة"، وأي ترتيبات تمس هذا المفهوم وهذا الأساس في بناء "العلاقة الأسرية" يجب تدقيق النظر فيها لمعرفة وحه الخلل فيها أيضاً.

ومن الناحية المنهجية العامة فإننا نعلم أن الرسالة الإسلامية جاءت هدياً وتوجيهاً لما فيه مصلحة الإنسان في كل زمان زمكان، ولذلك فإن عناصر الزمان زالمكان لا بد أن تؤثر في تفاصيل الترتيبات الزمانية والمكانية في التطبيقات لتحقيق المصالح التي تتوخاها الرسالة،والنظر إلى الترتيبات الزمانية والمكانية، خاصة في السنة النبوية وفي التراث الشرعي فما قصد به توجيه ا تمع في زمان ومكان بعنه، في ظل ظوفه وإمكاناته وعاداته وتقاليده، فدون فهم هذه الظروف ودلالات الترتيبات المعينة

الخاصة ا يكون النظر خاطئاً إذا ظننا أنه بني على تجريد وإطلاق، أو أن تنقل تطبيقات تلك الأزمنة ونحكيها ظروف زمانية ومكانية مغاية لتلك الأزمنة وظروفها.

وما يعيننا على فهم هذه المبادىء المنهجية أننا نجد في تدرج الوحي من ناحية، وفي تنوع الخطاب النبوي في الزمان زالمكان بحسب حال المخاطبين زماناً ومكاناً من ناحية أخرى، وفي اختلاف الأحكام والفتاوى وتعدد المذاهب بين أصحاب العلم والفتوى، استجابة لظروف الزمان والمكان، ودليل على مراعاة المنهج الإسلامي لهذه الأبعاد التشريعية الاجتماعية. ومن تلك الحالات التي تتعلق بما نحن بصدده اختلاف مذاهب علماء السلف وفتاواهم وأحكامهم في شؤون الأسرة، بسبب اختلاف الظروف والإمكانات والتقاليد في الزمان الواحد كاختلاف المذهب المالكي في المدنة المنورة والجزيرة العربية – عن المذهب الحنفي في العراق، مهد الحضارات الغابرة من بابل حاى فارس، والتي تركت آثارها الحضرية على مفاهيم العلاقات الاجتماعية وتنمة القدرات الفردية لتنعكس هذه الفروقات والتقاليد الزمانية والمكانية على مفهوم المذهبين في شروط عقود النكاح في أمر الولاية والكفاءة. بل إن آثار الزمان والمكان على الأحكام والفتاوى لم تقف عند حدود المذاهب بل عكست ذا ا على المذهب الواحد بين بلد وآخر على ما هو معروف عن مذاهب الإمام محمد ابن إدريس الشافعي (ت 204 هـ) في العراق وفي مصر.

بل إن بعض آيات القرآن الكريم نفسه يتأثر فهمها وإدراك معانيها بتغير الزمان والمكان وتوسع معارف الإنسان فيهتدي الإنسان إلى معان جديدة ام يكن له أن يعلمها أو تخطر له على بال قبل ذلك الأوان وحصول تلك المعارف، مما يدل على إعجاز الكتاب الكرم وصلاح هديه لكل زمان مكان[3]. "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتي يتبين لهم أنه الحق أو م يكف بربك أنه على كل شيء شهيد" فصلت 53.

ومن ذلك ما كشف وما يزال يكتسف من إعجاز القرآن ودقة تعبيراته وخفايا هذه التعبيرات لتؤدي مهمتها في الهداية دون أن تجافي حقائق الخلق والسنن التي تتكشف بتوسع مدارك الإنسان وتغير الزمان والمكان كقضية تكوير الليل والنهار ودحو الأرض، وما يستتبع ذلك من حقيقة كرؤية الأرض، شأ ا شأن بقية النجوم والكواكب، غير ذلك لمن يحب تتبع قضايا إعجاز القرآن وتأويله على مر العصور ليسع هديه توسع مدارك الإنسان وحاجته في كل زمان ومكان.

---

[3] **النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جددة للفكر والمنهجية الإسلامية**، مرجع سابق في تفسير قوله تعالى: "يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون..." ص 161-169 أو الأصل باللغة الإنجليزية ص 69- 75..

ولذلك فإنّ من الخطأ، الاكتفاء عند النظر ف أمر تشريعات الأسرة وتتيبا ا أو سواها من أمور التشريع، أن نقتصر على التفسيرات والحوادث التاريخية، لنستقتيها دون أن نلقي بالاً أو اهتماماً إلى ما طرأ من التغيرات الزمانية والمكانية المهمة التي تنعكس آثارها على الإمكانات والمفاهيم والأدوار في الحياة وا تمع، وهذا لا يعن إهمال النظر في التراثث وما سبق في تاريخ الاجتماع الإسلامي، من تشريعات وترتيبات وتطبيقات، ولكن المقصود هنا هو النظر في كل ذلك وفهمه جيداً في سياقه الزماني والمكاني لإدراك معاني تلك التجربة التاريخية، ولأخذ العظة والعبرة منها، والعمل من جديد على تحقيق ذات الأهداف والغايات التي يقصد إليها هدى الوحي والرسالة.

وعلينا ونحن ننظر علمياً في واقعنا وظروفنا الزمانية والمكانية، وماطرأ على أحوال الأمة من تغيرات، وما تتوفر لها من إمكانات، أن نتحلى بالنظرة العلمية الناقدة في أحوال الأمة، وما تردت فيه وانتهت إليه، مما أحمد فيها جذوة الطاقة، وقدرة المبادرة، وروح العزة والكرامة، وأسلمها إلى الاستبداد والعسف والعجز والفقر والجهل والتخلف.

إذا كنا بصدد النظر في موضوع "الضرب" وما يستتبعه من مشاعر المهانة والأذى البدني، فإننا نبدأ بتقرير قاعدة أساسية نفسية عامة، وهي أن الأذى والخوف والإرهاب النفسي أمور تورث السلبية والكره والانصراف، وأن الرفق والتكريم والثقة أمور تولد الإيجابية والحب والإقبال. كما أننا نقرر أيضاً، أن الأمة قد عانت وما تزال تعاني من ممارسات العسف والإذلال وثقافة الوصاية والاستبداد، بحيث أنه في كثير من مجتمعاتنا لا يقتصر العسف والتسلط والاستبداد على زبانية السادة والحكام، بل أصبح ذلك جزءاً من ثقافة الأمة العامة، نراه بين " المعلم" و"صبي المعلم" و"المدرس" و"التلميذ" و"الكبير" و"الصغير" و"الرئيس" و"المرؤوس" و"الرجل" و"المرأة" لتشمل في مجملها ودلالا ا الاجتماعة "القوي" و"الضعيف"، أي كل قوي وكل ضعيف في ا تمع، وذلك على عكس مفاهيم الإسلام في "الإخاء" والتضامن، فالمسلمون "كالبنيان يشد بعضه بعضاً"، و"كالجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر البدن بالسهر والحمى". حيث أن "المسلم أخو الميلم لا يظلمه ولا يحقره ولا يخذله، بحسب امرىء من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام ماله ودمه وعرضه". "ومن لا يرحم الناس لا يرحمه اللّه". وإنما يرحم اللّه من عباده الرحماء". وأن من ضرب منهم "عبده" أو "أمته" وجب عليه عتقه. وأن "ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء". "وأكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وخياركم خياركم لنسائهم". وهذا الرسول (ص) غاضباً يخاطب من ضرب زوجته: "يظل أحدكم يضرب امرأته ضرب العبد ثم يظل يعانقها ولا يستحي". أو كما قال رسول اللّه (ص) "لقد طاف بآل محمد نساء كثيرون يشتكون أزواجهن ليس

أولئك بخياركم". وكان خلق "القدوة" عليه أفضل الصلاة والسلام اليسر والرفق والرحمة" وما ضرب رسول اللّه (ص) بيده امرأة ولا خادما ولا ضرب شيئاً إلا أن يجاهد في سبيل اللّه".

و ـذه المفاهيم العامة ننظر إلى موضوع "ضرب" وموضعه في علاقة "الزمجية" وعلاقة "الأبوة" حتى يتبين لنا المفهوم الصحيح لهذا "الضرب" ، والترتيبات الأسرية الإسلامية الصحيحة التي يقوم عليها بناء الأسرة الإسلامية بشكل عام وفي هذا العصر بوجه خاص والتي تحقق علاقات "المودة والرحمة" لكي تصبح الأسرة قوية متماسكة ولتكون المحضن الروحي والنفسي والوجداني الآمن للطفل المسلم لينشأ قوأً أميناً قادراً على الأداء المتميز ومواجهة تحيات العصر.

وتثار قضية "الضرب" في ترتيبات العلاقة الأسرية والإنسانية بشكل حاد، وتأخذ موقعا خاصا لأن الإشارة إله قد وردت في نص قرآني، ولأن تأويلها التاريخية والتراثية انصرفت وصرفت أفهام الناس وممارسا ـم فيها إلى معاني اللطم والصفع والصفق والجلد وما شا ـه وما يستتبع ذلك من مشاعر الألم والمهانة، بغض النظر عن قدر المهانة ومدى هذا الألم أو الأذى البدني، الذي قد تتراوح الفتاوى فيه بين الضرب "بالسواك" وما شا ـه، "كفرشاة الأسنان" و "قلم الرصاص"، وذلك فيما روى عن عطاء ابن عبا رضي اللّه عنه حين سأله عن معنى "الضرب غير المبرح"، فيكون "الضرب" هنا أقرب إلى التأنيب والتعبير عن عجم الرضى والغضب بين الأزواج، أكثر نمه تعبيرا عن معاني المهانة والأذى وفي الجانب الآخر نجد من يفتي بالضرب إلى ما "دون الأربعن"، ولا قصاص بين رجل وامرأته "إلا في الجرح أو القتل".[4]

والنص القرآن الذي يتعرض لموضوع "الضرب" هو الآية الرابعة والثلاثون من سورة النساء في قول اللّه سبحانه وتعالى: "الرجال قوامون[5] على النساء بما فضل اللّه بعضهم على بعض وبما أنفقوا من

---

[4] الطبري، محمد بن جرير **جامع البيان** في **تفسير القرآن** لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ) و امشه "تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان" لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري في تفسير قوله تعالى: "وأضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا". طبعة دار لبنان- بيروت- ا لد 4 الجزء 5 الصفحة 40- 44.

[5] قام رجل على المرأة أؤ "مانعها" بمعنى احتمل مؤونتها (ـذيب لسان العرب لابن المنظور) "قوام أهل بيته" أي الذي يقيم شأ ـم (مختار الصحاح). "القيم سائس الأمر" (المعجم الوسيط). القوام ج قوامون أي المتكفل بالأمر، والقوي على قيام بالأمر (المنجد في اللغة والإعلام 1997م).

فإذا كانت القوامة احتمال المؤونة، واصلاح الشأن والقيام على الأمر والتكفل به، فإن من المهم إدراك أن قيام الرجل بشأن أهله وولده والأسرة عون المرأة الأم على أداء دورها وتنشأة أبناءها فكاب ذلك _مساعدة المرأة الأم وطفلها) من اهم أسباب منح الخالق سبحانه وتعالى الرجل (الأب الذكر) والمرأة (الأم الأنثى) فيها بما يضمن ولاء الرجل للأسرة والأم والطفل وانتمائهم إليه بما يضمن فطريا قيام

أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ اللّه واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكن فلا تبغوا عليهن سبيلا إن اللّه كان علياً كبيراً، وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق اللّه بينهما إن اللّه كان عليماً خبيراً". النساء 34-35.

ولفهم هذه الآية لا بد من وضعها في إطارها العام من نظام الأسرة حتى يمكننا حسن فهم دلالتها بما يوفق اللّه إليه في إطار مقاصد الدين والشريعة، فاللّه سبحانه وتعالى يقول أيضاً في كتابه العزيز: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيرا ونساء واتقوا اللّه الذي تساءلون به والأرحام إنّ اللّه كان عليكم رقيبا". النساء 1. "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون". الروم 21. "وإذا طلقتم النساء فباغن أجلهن فأمسكوهن بمعوف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه وولا تتخذوا آيات اللّه هزواً زاذكروا نعمت اللّه عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا اللّه واعلموا أن اللّه بكل شيء عليم". البقرة. 231. "يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات م طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدو ا فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلا" الأحزاب: 49. "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان وا يحل لكم أن تأخذوا مما ءاتييموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود اللّه فإن خفتم ألا يقيما حدود اللّه فلا جناح عليهما فيما افتدت ه تلك حدود اللّه فلا تعتدوها ومن يعتد حدود اللّه فأولئك هم الظالمون". البقرة 229.

الرجل بالدور في حماس وإخلاص وتضحية، والبديل هو تحطيم مؤسسة الأسرة وانحلالها وما يعني ذلم من مشقة بالغة على الأمومة والطفل ، وما تلقاه المرأة والطفل من معاناة نفسية ومادية دد رفاهيتهم وأمنهم، وتمزق هوية الطفل وانتمائه الانساني، على ما نشاهده في ا تمعات التي تفككت فيها الأسرة وشاع فيها أمر الأسر التي تفتقد الأباء وادوارهم، واصبح أبناء هذه الأسر في قاع السلم الاجتماعي وباتوا مرتعا للانحراف والجريمة والفساد، ولكن من الخطأ الشائع سحب أدوار الذكورة والانوثة في مؤسسة الأسرة آليا على سواها من الأدوار في وجوه الحياة والمؤسسات الأخرى التي تحدد الأدوار فيها القدرات الفردية لكل رجل وكل امرأة بعينيهما، وما تتطلبه تلك الأدوار من القدرات والمهارت والقدرة على أداء الدور بكفاءة بغض النظر عن جنس القائم بالدور ذكا كان أو أنثى، ولكن من المهم أضا ملاحظة أن أداء المرأة لأي أدوار أخرى إلى جانب دور الأمومة الذي هو الأصل الانساني في كيا ا الذي لا تستغني عنه ولا غنى عنه عاطفيا وحيويا لبقاء ا تمع، ويجب أن ينسجم مع حاجات أمومة المرأة ودورها ولا يضحي به ولا بأولويته في حياة ا تمع ، يجب أن ينسجم مع حاجات أمومة المرأة ودورها ولا يضحي به ولا بأولويته في حاة ا تمع الذي يجب أن يوفر له كل أسباب التمكين والازدهار.

فإذا نظرنا إلى مجمل هذه الآيات وفي ضوء مجمل الشريعة وفي ضوء القدوة النبوية نجد أن جوهر العلاقة الزوجية هو مشاعر "المودة" و"الرحمة" وواجب "الرعاية"، ويظل حاكم العلاقة الزوجية دائماً هو "المودة والرحمة والإحسان".

لذلك يصبح من المفهوم لدينا سبب التساؤل عن "الضرب" بمعنى الإيلام والمهانة وعن موقع ذلك من مفهوم العلاقة الإسلامية الزوجية وبالذات في ترتيبات تمكين الألفة والمحبة بين الأزواج وحل خلافا م، خاصة حين يؤخذ في الحسبان واقع العلاقات الاجتماعية في ا تمع المسلم المعاصر وما يتعرض له بعض النساء منممارسات التسلط والقسوة المادية والمعنوية، وبسبب بعض ما يردد اعتسافاً من منطوق الفتاوى التراثية التي تبالغ في إطلاق سلطة الرجل في إدارة شؤون أسته باعتباره رأس الأسرة متجاهلين أن مؤسسة الأسرة يجب أن تقوم على التواد والتكامل والتعاون والتكافل، ولا يصح أن يساء فهم دلالات النصوص وأن تستغل لكي تصبح المرأة والأسرة أشبه بالقطيع المملوك.

وإذا كانت آفاق العصور السالفة وإمكانا ا قد حدت من إمكانات المرأة ومن دورها فيما وراء محيط الأسرة، وألقت على عاتق الرجل كثيراً من المسؤوليات وأوكلت إليه، خاصة في الحضر، قدراً كبيراً من السلطات في إدارة شؤون الأسرة لأن الطاقة العضلية كانت العمل الأهم في توفير سبل الرزق وتوفير الأمن والحماية لأفراد الأسرة، ولأن حاجات المـ ل والأسرة كانت تستغرق جل طاقة المرأة في خدمة دارها وزوجها وأبنائها، فتضعف حيلتها وتحد من إدراكها وتقعد ا عما وراء عالم أسر ا، فلم يستوحش ا تمع كثيراً من سلطوية الرجل في علاقات الأسرة، فإن الأمر في عالم اليوم يختلف وذلك بما توفر من الوسائل والقدرات واتساع آفاق المعارف التي أفسحت للمرأة مجالاً إنتاجياً واسعاً، وإمكانات اقتصادية استقلالية، وقدرة معرفية وتقنية كبيرة فيما وراء عالم أسر ا الصغيرة، مما لم تعد معه الصور التاريخية قادرة غلى احتواء أدوار أفراد الأسرة والتعبير عن واقعهم وإمكانا م، ولذلك لا بد من إعادة النظر في فهم واقع العلاقات الأسرية في ظروف العصر حتى لا يستمر التوتر والتدهور، وحتى لا يمكّن في نفوس أعضاء الأسرة المفاهم التي تعين كل عضو من أعضاء الأسرة على أداء دوره البناء المتكامل مع بقية أعضاء الأسرة.

ومن الإشكالات التي برزت أمامي في هذا البحث حين اصرف معنى كلمة "الضرب" في السياق القرآني إلى معنى الإسلام والأذى الجسماني والمهانة النفسية، بغض النظر عن مدى هذا الأذى والإيلام، وذلك كوسيلة من وسائل التعامل بين البالغين، كوسيلة من وسائل إخضاع المرأة لرغبات زوجها، وحملها على طاعته ومعاشرته، أجد أن ذلك لا يكون ممكنا إلا اذا كانت المرأة المسلمة، كما

كان في بعض الديانات والثقافات، لا مخرج لها من العلاقة الزوجية، ولا سبيل لها إلى الفكاك والطلاق على غير رغبة زوجها، ولذلك يمكن قهرها واخضاعها لرغبات زوجها وعشرته على غير رضاها ورغبتها، وفي هذه الحالة فقط يمكن أن يكون "الضرب" والألم والأذى الجسدي أو المعنوي وسيلة من الوسائل التي يمكن اللجوء إليها لتحقيق تلك الغاية.

ولكننا نعلم علم اليقين أن هذا ليس في الشريعة الإسلامية التي بنت الأسلاة على "المودة" و"الرحمة" وحرصت على توفير كافة الأسباب المؤدية إلى تماسك الأسرة وتضامنها وحفظ هويتها وهوية أفرادها وأنسا م وانتسا م وانتمائهم، ولذلك كانت عضوية مؤسسة الأسرة في الإسلام عضوية اختيارية، ولا مجال فيها للقهر والتسلط والعسف، كان فيها لكل من الزوجين حق مغادرة الأسرة وإ اء العلاقة الزوجية إذا لم يعد أحدهما يرغب في البقاء فيها، ولا يحتمل أعباءها، لأن ذلك ولا شك خير من علاقة تقوم على البغض والكراهية والشقاق، فالزوج إذا كره العشرة له حق "الطلاق" في الإسلام، والمرأة إذا كرهت العشرة لها حق "الخلع" في الإسلام وذلك برد من المهر أو دونه بالتراضي بين الزوجين، حتى لا يكون المال من قبل المرأة أو قرابتها والطمع سبب تفكك الأسرة[6].

وهكذا فلا يمكن أن يكون القهر و"الضرب" وسيلة مقصودة لإرغام المرأةعلى غير إراد ا ورغبتها في المعاشرة، كما أن "الضرب" على أي حال من الأحوال ليس وسيلة مناسبة لإشاعة روح المودة بين الزوجين،وليس وسيلة مناسبة لكسب ولاء أطراف العلاقات الحميمة وثقتها.

الشق الأول: يتعلق بحل إشكال النشوز والخلاف بين الزوجين، دون تدخل من طرف ثالث ويتم ذلك في ثلاث خطوات هي:

الوعظ
الهجر في المضاجع

[6] من المهم ملاحظة أنه وإن لكم تتعرض آية الخلع "فلا جناح عليهما فيما افتدت به" لمقدار الفدية إلا أن الحكم النبوي قد قرر حدها الأعلى لحكمة بالغة بمقدار المهر الذي قدمه الزوج أو ما يكافئه " أتريدين عليه حديقته..." لا زيادة، لأن السماح بالزيادة قد يؤدي هو أيضاً أن يكون المال دافع التفكك الأسرة بأن يعمل الزوج على مضايقة زوجته واذاها ليبتزها ويدفعها إلى طلب الخلع طمعاً فيما عندها لتفتدي نفسها ولذلك كانت حكمة الفدية في حدود المهر حتلى لا يكون المال سببا لدى الزوجة أو الزوج في تفكك الأسرة سواءً بسواء. وأي حكم بأي تعويض مالي للزوج اكثر مما دفعه مهرا يجب أن يكون له أسبابه المحددة المبررة غير عدم رغبة الزوجة في عشرة الزوج مما يحق للزوج التعويض عنه، يستوى في ذلك الزوجان في كل الأحوال.

الضرب

والشق الثاني: حين يفشل الزوج داخل نطاق الأسرة ودون تدخل طرف أجنبي في حل الخلاف واستعادة روح الوئام وعودة الزوجة إلى كنف زوجها وطاعته لا فيما هو من خاصة علاقتهم الزوجية، فإنّ على الزوجين أن يلجأ إلى خاصة أهلهم للنظر فيما بينهم من شقاق وأسباب ذلك الشقاق ودواعيه للحكم في الأمر ونصحهم وإرشادهم وعو م على لم شملهم وإصلاح ذات بينهم (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من اهله وحكماً كم أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق اللّه بينهما إن اللّه كان عليماً خبيراً). النساء 35

وهكذا فالواضح أنّ الترتيبات القرآنية هدفت في كل الأحوال إلى إصلاح ما بين الزوجين على أسس نفسية وبخطوات إيجابية، فقد أمر القرآن الزوج حين تبدي الزوجة النفور والعصيان أن يجلس إليها ويوضح لها ويعظها ويعاتبها وفي ذلك إقبال من الزوج وحرص منه على العلاقة وإصلاح ذات البين، وتوضيح الأمر وما يجده في نفسه وما هو شأن اختلاف طبعه عن طبعها، وما يرتب ذلك حقوق له عليها مما قد لا تكون المرأة على علم به، ولا تدرك أبعاده.

وهكذا يكون الحديث والحوار والتذكير هو الخطوة الأولى في حل ما قد يثور من خلاف بين الأزواج قد تسيء المرأة فيه استعمال سلاحها الأنثوي ضد الرجل وضعفه الجنسي تجاهها. فإذا لم تضع الزوجة إلى حديث زوجها وتبصيره ووعظه جهالة أو دلالا فيصبح من الضروري أن يلجأ الزوج إلى مرحلة ابعد وأن ينتقل إلى الفعل بعد النصح والقول وذلك "بالهجر في المضجع"، ذلك أن المرأة تعلم ضعف الرجل في حاجته إليها وقلة صبره على إعراضها، فإذا رأت منه عزوفاً عن فراشها، وهجراً لمضجعه، أدركت بغريزها خطورة الأمر وجديته، وكثيراً ما تعود المرأة عن لعبة "الإعراض" و"المغايظة" وتدرك أن علاقتهما في خطر حقيقي قد تحطمها "المغاظة" و"العناد"، فترجع وتؤوب إلى رشدها، وتعود بين الزوجين روابط المودة والتراحم. أما إذا بقيت الزوجة على حالها من الإعراض والنفور فإنّ الأمر ولا شك قد أصبح في مرحلة حرجة، ينذر بالخطر الذي قد يدمر الحياة الزوجية ويقضي عليها بقصد أو بدون قصد، ولا يمكن ن تستمر الحياة الزوجية على تلك الحال، وعلى كلا الطرفين أن يدركا عواقب الحال التي بلغته حيا م الأسرية وما ستنتهي إليه من الا يار.

ويأتي السؤال هنا ما الذي يمكن فعله مما يؤدي بالزوجين إلى إدراك خطورة الأمر وتدبر العواقب قبل أن يخرج الا اع بين الزوجين عن نطاق الزوجية وخصوصية علاقتها، ليطرح الا اع والشقاق أمام

طرف ثالث: حكم من أهله وحكم من أهلها" لكي ينظر طرف الأهل الثالث فيما شجر من الأمر بين الزوجن، وينصح لهما بما يصلح الحال إن شاءآ، أو يكون بينهما فراق بالمعروف والإحسان.

وهكذا فإن خطوة التالية في خطوات حل الـ اع والشقاق بين الزوجين داخل نطاق الأسرة هو "الضرب": (واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا). النساء 34. وهو ما يعنينا هنا فهمه ودلالاته ضمن إطار إصلاح ذات البين بين الزوجين حين يدب الـ اع والشقاق بينهما وترفض الزوجة عشرة زوجها وتعصيه رغم "الوعظ" وإبداء الغضب من قبل الزوج " جر المضجع".

والسؤال ما معنى "الضرب" هنا؟! هل هو اللطم والصفع والجلد وسوى ذلك من ألوان الضرب المؤدي إلى الألم والأذى الجسدي والمهانة النفسية بقصد قهر المرأة، وإخضاعها للمعاشرة كرهاً منها، وعلى غير رغبتها؟! وإذا كان الأمر كذلك فما الغاية من ذلك الإخضاع؟! وهل سثل هذا القهر والإخضاع بوسائل الألم والمهانة يعين نفسياً على توليد مشاعر المحبة والرحمة بين الأزواج، ويحكم صلات الولاء والانتماء بينهما، ويقوي دوافع العفة وحفظ الغيب، ويحمي كيان الأسرة من الا يار والتفكك؟!

هل "الضرب" بمعنى اللطم والألم والأذى الجسدي والنفسي من الوسائل التي تقوي عوامل رغبة المرأة في البقاء في الأسرة والحفاظ عليها؟! وهل يمكت لهذا "الضرب" أن يقهر المرأة المسلمة المدركة لحقوقها وكرامتها الإنسانية كما تشيعها ثقافة العصر، أو أن يرغمها ذلك على البقاء في أسر الزوج وعسفه وكريه عشرته، وهو لا يتورع أن ينالها بالضرب والمهانة، أم أن لها في الإسلام مخرجا مسشرا من هذا الأسر، بالخلع والمفارقة؟

فإذا لم يكن "الضرب" بمعنى الأذى والإيلام الجسدي والمعنوي – والذي يتخذ بعض الرجال الإشارة اللفظية القرآنية إليه مبرراً وتعلةً للجوء إليه في قسوة ضد المرأة استغلالاً للظروف التي قد تجبر بعض النساء على الصبر بسبب الحاجة المادية أو الخوف على الأبناء – وسيلةً إيجابية تتسق والدوافع القرآنية في بناء الأسرة وعلاقتها الصحيحة، وتؤدي إلى كسب ولاء المرأة ومحبتها وحرصها على البقاء ضمن كيان الأسرة والعلاقة الأسرية، فهل المعنى المقصود في القرآن الكريم فعلاً بكلمة "الضرب" هو

إعطاء الرجل "الحق" ضرب المرأة بمعنى الإيلام والأذى الجسدي والإهانة لكي تخضع المرأة للرجل، وتنقاد على كره منها لرغباته؟![7]

اذا كان للمرأة حق الخلع فال شك أن "الضرب" والإيلام والمهانة لا مجال له في العلاقة الزوجية وقهر المعاشرة بل إنه يضعف الروابط الأسرية ويدفعها ويسرع ا إلى التفكك والا يار، ولذلك فإنه من الضروري النظر في الأمر بعمق وغدراك دلالاته وابعاده الحقيقية قبل القول بأن ذلك هو المقصود من "كلمة الضرب" على أي صورة من الصور.

فإذا نظرنا غلى طبيعة الترتيبات القرآنية حين تحدثت عن "الضرب" فإننا نجدها دف الى أن تدفع بجهود الصلح والتقارب بين الزوجين خطوة اخرى لإزالة الشقاق بأفضل السبل التي تعيد اواصر المحبة والود والتواصل الحميم بين الزوجين قبل ان يضطا الى عرض نزاعهما على طرف اجنبي عن العلاقة الزوجية من الأهل طلبا لإصلاح ذات البين وحل ال اع بالحسنى، إما بالوفاق أو الفراق.

فإذا كان لا يبدو أن للعنف والأذى والقهر مجالا فب العلاقة الزوجية وحل اشكالا ا، فما القصد اذاً من تعبير "الضرب" في السياق القآني بصدد غزالة اسباب الشقاق الزوجي وحل خلافاته؟! هل هو معنى حقيقي مباشر بمعنى الإيلام أم هو معنى مجازي آخر كما هو شأن القرآن في مواقع عديدة استخدم فيها لفظ "الضرب" متعدياً بنفسه في مثل قوله تعالى:" ضرب اللّه مثلا..." النمل: 76، أو متعديا بحرف في مثل قوله تعالى " واذا ضربتم في الأرض..." النساء 101.

---

[7] روى لابن كثير في تفسير "آية القوامة" من سورة النساء عن الحسن البصري أنّ سبب نزولها أ ى "جاءت امرأة إلى النبي (ص) تشكو ان زوجها لطمها فقال رسول اللّه (ص) "القصاص"، فأنزل عز وجا (الرجال قوامون على النساء) فرجعت بخير قصاص. وفي رواية أخرى "أردنا أمرا وأراد اللّه أمرا والذي أرادج الله خيرا". ولو صح الحديث – لأنه يظن فيه ضعف ولم نعثر عليه في بحثنا لا في النسائي ولا في المعاجم ولا في المسانيد – ومع ذلك فإنه لا يعني مشروعية "اللطم" والضرب ولكنه يعني أنه إذا حدث "اللطم" والاعتداء البدني فإن العلاج في حالة الأسرة الزوجية ليس هو "القصاص"، لأن القصاص وما يتعلق به من شأنه التشهير وعلانية المهانة وليس ذلك هو العلاج ولا السبيل إلى إصلاح ما بين الأزواج ورعاية حق الأبناء، لأنّ مثل هذا العلاج في أغلب الأحوال قد يكون السبيل المؤكد إلى الفراق والطلاق. فالآية على كل الوجوه لا تعني إعطاء مشروعية "اللطم" والأذى والألم والمهانة، فذلك أمر آخر، وقج كان حس رسول اللّه (ص) في ذلك الأثر واضح الرفض والانكار، وكل ما يمكن أن يفهم من الآية الضرورة أنه إذا حدث اعتداء من الزوج على الزوجة بشيء من "اللطم" فإن إصلاح ذات البين لا يكون بـ "القصاص "، لأن القصاص من الزوج مدعاة للفراق لا للوفاق. وما لم يبلغ الضرر الحد الإجرامي فالأولى أنه إذا أصبح استمرار الحياة الزوجية غير ممكن، وأن يكون الفراق – بتدخل من القضاء أو بدونه- أن يتم ذلك بروح الإحسان وتواصل المودة ورعاية مصالح الأطراف المستقبلية، وخاصة مصالح الأبناء

اذا اخذنا بتأويل ابن عباس رضي اللّه عنه أن القصد "بالضرب غير المبرح" هنا هو المس بـ "بالسواك" فهذا في الحقيقة ليس من باب "الضرب" بمعنى العقاب والأذى أو الإيلام البدني والنفسي، ولكنه يأتي بمعنى التعبير بالحركة عن الجدية وعدم الرضا، وعن الغضب والإعراض عن الزوجة وإبعادها عن نفس الزوج وهذا الفهم وهذا التأويل الجميل لا بأس به، ولا هدم فيه لعلاقات الكرامة والاحترام الواجب بين الزوجين الذين تربطهم روابط الألفة والإهانة والقهر على عكس ما قال به بعض الفقهاء من الضرب.

"بما دون العشرين (ضربة) أو ما دون الأربعين" من الضربات، بغض النظر عن التفاصيل، تفرقت في أجزاء الجسم أو لم تتفرق، وجرحت جسماً أم لم تجرحه، وكسرت عظماً أم لم تكسر، ونجت المرأة من الضرب بحيا ا أم لم تنج!![8]

[8] الطبري ، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن وهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان لنظام الدين الحسن ابن محمد بن حسين القمى النيسابوري، مجلد 4، جزء 5، الطبري بصدد النشوز وال اع بين الزوجين، ولكنها جاءت في سياق آخر يتعلق "بالفاحشة" والكناية عنها "وطىء الفراش بمن تكرهونه" وهو موضوع آخر يتعلق بالأمانة والكرامة الزوجية مما يصيب العلاقات الزوجية في صميمها بالعطب، خاصة أنه من الصعب على الأزواج بل تتعداهم إلى الآباء وأبنائهم وأهليهم، ولذلك فهي تستحق من علماء الاجتماع الشرعي النظر في وجوهها المختلفة والوجوه الشرعية للتعامل معها في حالا ا وتحريرها بشكل شمولي يعين على الحفاظ على الأسرة وروابطها المقدسة ومصالح أطرافها وقيم العفاف والشرف فيها، ويوضح المقصود بالخطاب والمخاطب واساليب التأديب والتقويم في احوالها وظروفها المختلفة.

كما يجب ان نذكر "الضرب غير المبرح" جاء في أحاديث حجة الوداع هذه، ومن المهم في فهم السياق وما قصد اليه خطاب النبي (ص) ان تتكامل روايات هذا الحديث وتستقيم على ضوء القرآن لاستدراك ما قد يكون اصاب الروايات من سقط أو خلل أو غفلة أو وهم.

والمهم في الأمر هو ما نلاحظه على جميع هذه الأحاديث التي وردت في مسلم والترمذي وابن ماجة وأحمد، وتحدثت عن "الضرب غير المبرح" أ ا تحدثت عنه إما في سياق صريح عن إتيان النساء ب"فاحشة مبينة" أو بالكناية عن ذلك في "توطين فرشكم من تكرهونه" أو بالجمع واذا جمعنا كل هذه الروايات فإن من اليسير ملاحظة أن بعض الاضافات في بعض روايات هذا الحديث (حديث حجة الوداع) تبدو وكأ ا اضافات توضيحية من قبل الرواة اختلطت بالأصل او حلت محله، ومثل ذلك يجب التنبيه اليه بشأن الروايات السماعية وذلك حين تظهر مؤشرات توحي باختلاط الأصل بالشرح والتوضيح، ولعل هذا أوضح ما يكون في رواية الاما احمد (19774) حن زادت وتفردت عما اورده بقيت الرواة الفاظا وجملا تبدو وكأ ا شرح وربط لقضايا توهمها وتواردت الفاظها القرآنية على خاطر احد الرواة سلسلة الحديث خاصة قوله "فإن خفتم نشوزهن" فمن أشد دواعي الاستغراب ورود مثل تلك الألفاظ والجمل في خطاب عام للنبي (ص) ولا يرد ذلك في أي رواية أخرى من روايات هذا الحديث، ومع ذلك فإنه يجب ملاحظة أن هذه الرواية أخرى من روايات "حديث حجة الوداع" والتي تتحدث جميعها عن "وطىء الفراش" ، ولا تكرر الخطوات القرآنية لنشوز الخلاف والعصيان المذكور في "آية القوامة " وهي "الوعظ والهجر في المضجع والضرب" بل أ ا تتحدث عن قضية اخرى لها بعد "تأديبي" وهو فيما اشارت اليه الروايات الأخرى "الفاحشة المبينة"، وذكرته هذه الرواية بالكناية، وهو "وطىء الفراش"، واقتصرت على البعد التأديبي وهو "الضرب" والذي وصف وحددت طبيعته في الحديث واجمعت عليه كل الروايات وهو "غير المبرح".

ورغم تلطف هذا التأويل إلا أنه يظل يترك ظلالاً وإشارات وتعلات وثغرات يمكن استغلالها وإساءة فهمها واتخاذها ذريعة غلى الأذى والضرر واللجوء باسم الدين وفتاوى بعض المفتين إلى "الضرب" واللطم والصفع والجلد وما يشابه ذلك من وسائل الأذى البالغ والإهانة، وقد حدث ذلك من قبل ويتوقع أن يحدث مستقبلاً، ولهذا يجب أن يكون الفهم والحل مما لا يترك مجالاً يساعد على إساءة الحق، ولا يترك الباب موارباً لسوء التصرف وسوء التقدير، فإن ذلك أولى وأجدر بمقاصد الشريعة في بناء الأسرة على قةاعد المودة والرحمة والكرامة.

ولذلك أخذت من جانبي أدقق النظر في الأمر في إطاره المنهجي الذي سبق إن عرضته في صدر هذا البحث من أزلية الرسالة والشريعة، ووجوب فهم السنن الإلهية المتعلقة ا ومراعاة خصوصيات الزمان والمكان، وضرورة شمولية النظرة والتحليل وانضباطها، فشرعت انظ الى معاني كلمة "الضرب" ومشتقا ا في القرآن الكريم، فخير تفسير القرآن ما كان بالقرآن، وضبطته مقاصد الشريعة ومبادئها العامة.

وقد أحصيت وحوه المعاني التي جاء فيها لفظ "الضرب" ومشتقاته في القرآن الكريم فوجد ا على ستة عشر وجهاً كما يلي:

1 وضرب اللّه مثلاً (وقد تعدد هذا التعبير في أماكن كثيرة في القرآن الكريم)
2 النمل 76
3 وغذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة النساء:101
4 فضربنا على آذا م في الكهف سنيناً عددا الكهف:11
5 أفنضرب عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين الزخرف:5
6 وكذلك يضرب اللّه الحق بالباطل الرعد:17
7 وليضربن بخمرهن على جو ن النور: 31
8 أن أسر بعبادي فأضرب لهم طريقاً في البحر يبسا طه: 77
9 وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من اللّه البقرة: 61
10 فأضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان الأنفال: 12
11 وخذ بيدك ضغثا فأضرب ه ولا تحنث[9] ص:44

[9] "الضغث" هو "الحزمة" ويذكر المفسرون أن المقصود به هو شمروخ النخل وما به من الأغصان الرهيفة الكثيرة، أي أن اللّه الذي كرم بني آدم وجه نبيه أيوب الذي غضب من زوجته وهو يعاني صابرا من المرض أن يبر قسمه في ضرب زوجته مئة ضربة بأن"يهشها

12 فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب محمد:4
13 فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب الحديد:13
14 ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهم النور:31
15 فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم محمد:27
16 فقلنا اضرب بعصاك الحجر البقرة: 60
17 فراغ عليهم ضرباً باليمين الصافات: 93

فإذا أمعنا النظر في الآيات السابقة كافة نجد معاني فعل "الضرب" بصيغته المتعدية المباشرة وغير المتعدية هي استخدامات مجازية فيها معنى العزل والمفارقة والإبعاد والترك، فالشيء يضرب مثلاً أي يستخلص ويميز حتى يصبح جلاً واضحاً، والضرب في الأرض هو السفر والمفارقة، والضرب على الأذن هو منعها عن السماع، وضرب الصفح عن الذكر هو الإبعاد والإهمال والترك، وضرب الحق والباطل تمييزهم وتجليهم مثلاً، وضرب الخمر على الجيوب هو ستر الصدر ومنعه عن الرؤية، وضرب الطريق في البحر شقه ودفع الماء جانباً، والضرب بالسور بينهم عزلهم ومنعهم عن بعضهم بعضا، وضرب الذل والمسكنة عليهم نزولها م وتخييمها عليهم وصبغهم وتمييزهم بين الناس ا، وضرب الأعناق والبنان بته وفصله وابعاده عن الجد، أما باقي ما ورد من كلمة "ضرب" ومشتقا ا فيما سبق من ضرب الأرجل وضرب الوجوه وضرب الحجر وضرب الضغث وضرب الأصنام باليمين، فهي بمعنى دفع الشيء بقوة وخبطه ولطمه سواء أكان الشيء أرضاً أم وجهاً أم حجراص أم انساناً أم صنماً، لإحداث الأثر بإحداث الصوت، او الإيلام والمهانة، أو تفجير الحجر (لإخراج الماء، أو تحطيم (الأصنام).

وهكذا فإن عامة المعاني كلمة "الضرب" في القرآني هي بمعنى العزل والمفارقة والإبعاد والدفع[10] فما هو المعنى المناسب لكلمة "الضرب" في سياق فض الـ اع بين الزوجين واستعادة روح المودة والتواصل بين الزوجين في قول اللّه تعالى: (واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن وأهجروهن في المضاجع

بأغصان الشمروخ" المئة كناية عن "الضرب". فابر قسم نبيه أوب دون ان يرتكب أيوب خطأ أو جرما بأن يضرب زوجته لما اعتبره قد صدر عنها من تصرف خاطىء دون ان ينال الزوجة بالأذى والمهانة، كما نجا اسماعيل ابن ابراهيم عليهما السلام من الذبح فصدق رؤية ابراهم دون أن يذبح ابنه بأن فداه "بذبح عظيم". الصافات:107.

[10] يلاحظ أن القرآن الكريم لم يعبر بلفظ "الضرب" ولكن بلفظ "الجلد" (بفتح الجيم) حين قصد الى "الضرب" بمعنى الأذى الجسدي بقصد العقاب والتأديب وذلك في قوله تعالى "الوانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة..." النور 2 وذلك من الجلد (بكسر الجيم) لأنه هو موضع الإحساس بالاذى والألم وهو المقصود "بالضرب"

واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن اللّه كان علياً كبيراً، وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من اهله وحكماً من أهلها إن يريدا صلحاً يوفق اللّه بينهما إن اللّه كان عليماً خبيراً) النساء: 34-35.

غذا أخذنا في الاعتبار طبيعة السياق وطبيعة الحال والغاية من الترتبات في الإصلاح والتوفيق، إذا أخذنا في الاعتبار قيم الاسلام في تكرم الانسان وخفظ كرامته وحقه في تقرير مصيره، وغذغ أخذنا في الاعتبار طبيعة العلاقة الزوجة الاختيارية، وإمكان إ ائها اذا لم يرع احد الزوجين حقوق الآخر فيها، أنه لا مجال لإرغام اي طرف منهما أو قهره عليها، ادركنا ان المعنى المقصود من "الضرب" لا يمكن أن يكون الايلام والمهانة، وان الاولى هو المعنى الاعم الذي انتظم عامة معاني كلمة "الضرب" في السياق القرآني هو البعد والترك والمفارقة، وذلك أن بعد الزوج عن الزوجة وهجرها، وهجر دارها كلية من طبيعة الترتيبات المطلوبة لترشيد العلاقة الزوجة، ولأن ذلك هو خطوة أبعد من مجرد الهجر في المضجع لأن مفارقة الزوج وترك الم ل الزوجية، والبعد الكامل عنها وعن دارها، يضع المرأة وبشكل مجسد محسوس أمام آثار التمرد والعصيان والصراع مع الزوج وهو الفراق و"الطلاق"، وهذه الخطوة المحسوسة الملموسة تعطي المرأة الفرصة الكاملة لترى آثار نشوزها وتحس نتائج سلوكها وعصيا ا وهو الفراق و"الطلاق"، وهل ذلك ما تقصده بالفع من سلوكها وهل حسبت كامل آثاره ونتائجه، أم أ ا نزوة جهالة وعناد، عليها أن تعود عنها إلى رشدها وتعود إلى دار زوجها قبل فوات الأوان.

ف"ضرب" المرأة في بيتها أجدر أن يفهم في سياق ترشيد العلاقة الزوجية ووضع أطرافها أمام مؤوليا م، والعودة عن الشقاق والا اعى غير المقصود – على أنه "الترك والمفارقة والاعتزال"، أي ترك م ل الزوجية زمفارقة دار المرأة واعتزالها، وتلك خطوة أبعد، ودرس للمرأة أعمق وأبلغ، بل هي آخر خطوة ممكنة في أي جهد ذاتي يبذل بين الأزواج، لرأب الصدع، ولم الشمل، يتبين فيه طرفا العلاقة، الآثار الخطيرة،المترتبة على العصيان والتمرد والشقاق،وهي انفراط عقد الأسرة وا يارها، ولا يكون بعد خطوة ترك م للا الزوجية، إن بقي للود موضع، إلا التحكيم ومساعدة طرف ثالث من اهل الزوجين، على ادارة الحوار وامتحان أسباب النفور والا اع،واقتراح الحلول وترشيد الأطراف، لوضع حد لذلك النفور، فلا يتطور الأمر إلى صراع وشقاق وتظالم، لينتهي الشقاق بين الزوجين، إما بالإصلاح أو الفراق والطلاق (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) البقرة:229.

وهذا الفهم لمعنى "الضرب" بمعنى المفارقة والترك والاعتزال تؤكده السنة النبوية الفعلية حين رسول اللّه (ص) بيوت أزواجه حين نشب بينه وبينهن الخلاف ولم يتعظن وأصررن على عصيا ن وتمردهن رغبة في شيء من رغد العيش، فلجأ رسول اللّه (ص) إلى "المشربة" شهراً كاملاً تاركاً ومفارقاص لزوجاته ومنازلهن، مخيراً اياهن بين طاعته والرضى بالعيش معه على ما يرتضيه من العيش وإلا انصرف عنهن وطلقهن بإحسان (عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن) التحريم:5. وهو عليه أفضل الصلاة والسلام لم يتعرض لأي واحدة منهن خلال ذلك بأي لون من ألوان الأذى الجسدي أو اللطم أو المهانة بأي صوة من الصور، ولو كان الضرب بمعنى الأذى الجسدي والنفسي أمراً إلهياً، ودواءً ناجعاً لكان عليه السلام أول من يمتثله. ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يضرب ولم يأمر بالضرب ولم يأذن ولم يسمح بالضرب وقج اراد ابو بكر وعم رضي اللّه عنهما ضرب ابنتيهما اللتين أغضبتا رسول اللّه (ص) ونازعتاه. ونحن نعلم أن سلوك رسول اللّه (ص) وسنته الفعلية هي بيان مراد الشارع وهي الفهم الصحيح للقرآن الكريم، وقد أثمر السلوك النبوي أثره فعلاً في توضيح الآثار المترتبة على استمرار الـ اع ووضع حد له. وهكذا حن رأت أزواج النبي جد الأمر وغضب أهليهن وافتقاد العشرة النبوية الرضية، عدن الى صوا ن ورجعن عن نشوزهن،ودخلن في طاعته قنعن بالعيش معه على ما يحب ويرضى.[11]

وهكذا فقد لجأ رسول اللّه (ص) حين أصرت أزواجه على عصيانه الى مفارقة منازلهن واعتزالهن لمدة شهر ليدركن النتائج المترتبة على العصيان والتمرد دون أن يلجأ الى أي شيء من اللطم أو الاهانة، فهجر منازل ازواجه واعتزلهن لمدة شهر قبل أن بعلم اهليهن بالأمر، وخيرهن في الأمر بين الطاعة وبين الفراق، فأدركن جد الأمر، وخبرن آثار الفراق، فعدن الى صو ن، فيكون معنى "الضرب" في السنة الفعلية للرسول (ص) هو المفارقة والترك والاعتزال، وهو ما يتسق وطبيعة الأمر النفسية من ناحية ومع الروح العامة لاستعمال اللفظ "ضرب" ومشتقاته مجازا في القرآن الكريم، ولا يتعارض مع تأويل ابن عباس رضي اللّه عنه في نصح الزوج أن لا يتعدى تعبيره عن عدم الرضا والغضب على اى حال من الأحوال أكثر من اللمس بالسواك وما شا ه لما قد يكون فيه من معنى الغضب ولكن ليس من الواضح كيف يكون مثل هذا اللمس فس هذه المرحلة المتقدمة من الـ اع كافياً لإضهار مزيد من جدية الموقف وآثاره الوخيمة، ونقله الى مرحلة أبعد وأكثر فعالية مما سبق من خطوة "هجر المضجع" باتجاه الخل والوفاق أو الفراق.

---

[11] انظر صحيح البخاري الحديث 5395 وصحح المسلم الحديث رقم 2704 وسنن الترمذي الحديث 3240 ومسند أحمد الحديث رقم 24588.

ولذلك فإنني أرى أن المعنى المقصود بـ "الضرب" في السياق القرآني بشأن ترتيبات إصلاح العلاقة الزوجية اذا أصا ا عطب ونفور وعصيان هو مفارقة الزوج زوجه وترط دار الزوجية، والبعد الكامل عن الدار كوسيلة أخيرة لتمكين زوجه من ادراك مآل سلوك النفور والنشوز والتقصير في حقوق الزوجة ليوضح لها أن ذلك لا بد أن ينتهي الى الفراق و"الطلاق" وكل ما يترتب عليه من آثار خطيرة خاصة إنّ كان هناك بينهما اطفال. إنّ معنى الترك والمفارقة أولى هنا من معنى "الضرب" بمعنى الإيلام والأذى الجسدي والقهر والإذلال النفسي لأن ذلك ليس من طبيعة العلاقة الزوجية الكريمة ولا من طبيعة علاقة الكرامة الإنسانية، وليس سبيلاً مفهوماً الى تحقيق المودة والرحمة والولاء بين الأزواج خاصة في هذا العصر وثقافته ومداركه وامكاناته ومداخل نفوس شبابه، ولأن هذا المعنى كما رأينا تؤيده السنة النبوية الفعلية كوسيلة نفسية فعالة لتحقيق أهداف الإسلام ومقاصده في بناء الأسرة على المودة والرحمة والعفة والأمن، وبقائها محضناً أميناً على تربية النشء روحياً ونفسياً ووجدانياً ومعرفياً على أفضل الوجوه لتحقيق السعادة وحمل الرسالة.

واذا خالفت الأفهام اللاحقة في بعض الأمور النبوي والسنة الفعلية في هذا الأمر فإن هذا ليس الأمر الوحيد الذي قد جانبت فيه وجوه الصواب وذلك لأسباب زمانية ومكانية، وبسبب تقاليد والموروثات وتداعيات الممارسات والأنظمة وبسبب ما أصاب أمة الإسلام وافهامها بعد سقوط الخلافة الراشدة، وما نشب بعدها بين المسلمين من خلافات ونزاعات تزلزلت فيها كثير من المفاهيم وسالت فيها كثير من الدماء، وخيم ا فكر الأمة كثير من الضباب، بجانب ما علق بفكر الأمة من المفاهيم الخاطئة الموروثة عن الحضارات الغابرة للشعوب الإسلامية، اذ يصعب ألا تترك هذه الشعوب –بوعي وبلا وعي – شيئاً من آثارها. هذا وقد تضافرت هذه الموروثات مع سواها من عوامل الوهن والضعف، فانتهت بالأمة الى ما هي عليه من ضعف وعجز وتمزق، مما يوجب على أصحاب العلم والمعرفة؛ النظر الناقد في كل أحوال الأمة ومفاهمها، بما يحقق مقاصد الشريعة في واقع هذه الأحوال، ويعود بالأمة اى سبيل قوة الاستخلاف والعزة بإذن اللّه، والأمر على كل الأحوال مما يتسع له الاجنهاد والتدبر في في ضوء مجريات واقع الحياة الاجتماعية وامكانا ا في عالم اليوم ومفاهيمه ووسائله المعرفية والتربوية.

أسأل اللّه السداج والرشاد الى ما فيه الخير والصلاح. وآخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين.

قراءة في كتاب الإنسان والقرآن وجهاً لوجه:
التفاسير القرآنية المعاصرة،قراءة في المنهج

تأليف احميدة النيفر. دمشق:دار الفكر، 2000م

رضوان جودت زيادة*

يحاول احميدة النيفر في هذا الكتاب (الإنسان والقرآن وجهاً لوجه) أن يقدم قراءة منهج التفاسير المعاصرة معتبراً أن العناية بالتفسير لم تفتر طيلة العصر الحديث، وأن وتيرة صدورها يظل أمرا لافتا للنظر؛ إذ أ ا تشهد فترة استقرار نسبي ثم لا تلبث أن تعرف فترة تسارع كبير وغزارة غير معهودة، وأن فترات الذروة هذه تبدو متزامنة أو تالية لأزمات مجتمعية ومؤسساتية بالغة الحدة. يؤكد المؤلف أن التفاسير القرآنية المعاصرة لم تعد حكراً على خريجي المؤسسات الدينية الرسمية بل أسهم متخصصون من مختلف ا الات المعرفية وأدلوا بدلوهم في الدراسات القرآنية، كما نجد في (تفسير الجواهر) لطنطاوي جوهري و(في ظلال القرآن) لسيد القطب و(مفهوم النص) لنصر حامد أو زيد، وهذا ما جعل مؤلف هذا الكتاب يلاحظ أن النص القرآني احتفظ بمكانة مرجعية في المنظومة الثقافية العربية، غلى الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتها ا تمعات في علاقتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة. وهو لذلك يرى أن دراسة التفاسير أو الدراسات القرآنية المعاصرة تكشف عن مدى تغير مكانة وطبيعة الوعي الذي يراد منه، ذلك أ ا تكشف عن علاقة الإنسان بالنص المقدس وتسبر غور الوعي العربي في علاقته مع القيم والمبادىء التي يريد أن يظهر ها العالم.

يبدو الكتاب من قراءة مقدمته طموحاً في تقديم رؤية كلية لعلاقة النص مع الإنسان والعصر، عن طريق دراسة العلاقة الجدلية بينهما كما تجسدت في أطروحات المفسرين المعاصرين أو متخصصي الدراسات القرآنية الحديثة، إلا أن هذا الطموح لا يلبث أن يتلاشى عند الاطلاع على حجم الكتاب وتصديه لموضوع ذا الحجم مما فرض على الكاتب اختزالاً حاداً في كثير من الأحيان منع الفكة من ظهورها السو وفرض عليها تشويهاً ازداد مع ازدياد حجم التفسير أو الكتاب الذي يتعامل معه.

---

* كاتب وباحث سوري

طرح المؤلف بداية المنهج على اعتبار أ ا تمثل ركيزة أساسية في التعامل مع النص، إذ بدو ا يبقى النص غائماً ويبقى تناوله عائماً، لذلك فهو يرى أن المنهج يمثل جملة المفاهيم الأساسية التي توطر النص من حيث طبيعته وحركته ووظيفته، ووفقاً لذلك يتعرض لنماذج أربعة من التفاسير من جهات مختلفة من العالم الإسلامي كتفسير (روح المعاني) للآلوسي، و(فتح البيان) للقنوجي، و(بيان السعادة ومقامات العبادة) للبيرختي، و(هميان الزاد الى دار المعاد) لمحمد بن يوسف اطفيش، معتبرا أن الاكتفاء بعلم التفسير على هذه النماذج الأربعة الحديثة التي صدرت في القرنين التاسع عشر والعشرين تظهر وكأن علم التفسير قد (احترق) وأن سمة المعاصرة تبدو مستحيلة عليه، وهنا يؤكد المؤلف أن سمة المعاصرة لا تستمد من الزمن التاريخي وإنما تخص العدة المعرفية التي يوظفها الباحث أو المفسر في تعامله مع النص، وهو لذلك يرى أن المعرفية التي يوظفها الباحث أو المفسر في تعامله مع النص، وهو لذلك يرى أن الناحية اللغوية والأدبية والبلاغية والنحوية والفقهية والمذهبية قد استنفدها المفسرون القدامى، بحيث أن الابتكار في هذه النواحي يبقى هزيلاً، في حين أن جوانب أخرى من النص القرآني يجب تسليط الضوء عليها وفق المناهج والأدوات الإنسانية الحديثة، لذلك فهو ينفي عن التفسير صفة الثبات المنهجي ويهتبر أن لمعاصرة تتحقق بتوظيف أدوات ومناهج حديثة لسانية واجتماعية واقتصادية في قراءة لنص والتعامل معه. ثم يبدا بتقسيم التفاسير القرآنية المعاصرة الى مدارس متعددة، بحسب مناهجها، فالمدرسة التراثية التي يقوم فيها التصور السلفي على النص القرآني حيث يرون أن الاعتصام داخل المفاهيم المتوارثة المتصلة بالنص هو الضامن لوحدة المسلمين الفكرية والثقافية، وهم لذلك ينطلقون من قدسية النص القرآني بما تعنيه من قدسية المصدر وقدسية فهمه والأدوات المستعملة لذلك الفهم/ ومن ثم قدسية المعرفة والهوة والتاريخ، ومن هذه التفاسير تفسير الصابوني وتفسير آيات الأحكام لمناع القطان وتفسير محمد الطاهر بن عاشور المعروف بالتحرير والتنور وكذلك تفسير الطباطبائي.

أما المدرسة الأخرى فيطلق عليها اسم مدرسة المنار أو السلفية الإصلاحة التي انطلقت من اعتبار القرآن هو المرجع المركزي والوحيد لأي إصلاح يرتجى، وأن ما وضع لهلا وحوله من تراث تفسيري قد تحول في مجمله الى عقبة كأداة لتعذر الوصول الى النص القرآني دون المرور عله والخضوع الى مقولاته، ومن تفاسير هذه المدرسة ما قدمه جمال الدين الافغاني من تفسير لبعض الآيات القرآنة، وتفسير محمد عبده الذي كته محمد رشيد رضا في المنار واستكمله فيما بعد وفاته، وتفسير (محاسن التأويل) لجمال الدين القاسمي، وتفسير المراغي، والتفسير الحديث لمحمد عزة ودروزة، وتفسير الثعالي (روح التحرر في القرآن) وغيرهم.

أما التيار الإيديولوجي في التفسير فقد استفاد من مقولات رجال المنار الإصلاحية في الاجتماع والسياسة ومما اعتبروه أساسياً في وظفة المفسر المعاصر، وما يعنيه بالإيديولوجي هنا هو العمل التفسيري الذي يوضع لإجابة عن أسئلة مطروحة مسبقاً، لها عند المفسر أو الدارس إجابة جاهزة، ويكون عمل المفسر تأكيداً لها عبر بناء عقلاني يعرض نفسه بصفة نقدية، فعمل المفسر هنا يكمن في تحقيق نسق من الأسئلة والإجابات المغلقة التي تكمن من فتح مجالات جديدة في الفهم والتركيب، ونقطة الارتكاز الداخلي في هذه التفسير هو اعتبار المعنى أمراً ثابتاً مطلقاً. وهنا يرد تفسير طنطاوي جوهري الذي اعتمد على التفسير العلمي، وتفسير سيد قطب (في ظلال القرآن) الذي استبطن منهجاً لاتاريخيا يضع فهم النص القرآني خارج الاعتبارات الزمانية والمكانية، ويكسب المفاهيم التي يعتمدها المفسر سمة الإطلاق والمنفذ الوحيد لتحقيق نضاليته الثورية، ويدخل ضمن هذا التيار أيضاص عبد الرحمن الكواكبي ضمن مجموع مقالاته التي حاول فيها تفسير القرآن ضمن المنهج التفسير العلمي وأسماه (شمس العلوم وك الحكم)، وأيضاً تفسير حركة مجاهدي خلق (ارشادات حول مطالعة القرآن) والتي راحت تؤكد ضرورة تبني خطاب إيديولوجي يتجسد في تفسير للقرآن عايته بناء مذهب للنضالات الاجتماعية، ويدخل ضمن هذا التيار أيضا ما قدمه محمد شحرور في كتابه (الكتاب والقرآن)، وحسن حنفي في مشروعه لإعادة قراءة التراث، ومحمد أبو قاسم حاج حمد في كتابه (العالمية الإسلامية الثانية).

ويرى المؤلف في النهاية أن الأعمال الإيديولوجية التفسيرية قصرت همها غلى (المعنى الجاهز) مهملة علاقة الجدل بين النص والقارىء والآفاق التي يفتحها لانطلاق جهود تفسيرية مجددة.

أما المدرسة الحديثة في تفسير القرآن فيعتبر الملف أ ا هي المدرسة التي طرحت على نفسها سؤال التجديد وهي عمت على قطع مع الخطاب الإيديولوجي وفكرة الوثوقي المسكون بالهاجس الغربي والرافض لأية مراجعة جذرية وعلمية لمسألة الحي وطبيعة النص القرآني، وقد أخذت على عاتقها مشروعية القيام بتقسير جديد اعتباراً من أنه لا تجديد ولا ابتكار في المناهج ما لم تطرح مراجعة المفاهيم الأساسية. وقد جسد هذه المدرة أمين الخولي في كتبه (مناهج التجديد) و (من هد القرآني) الذي أرسى فيها منهج التفسير البياني للقرآن وتبعته فيما بعد عائشة عبد الرحمن في دراسا ا القرآنية ومحمد أحمد خلف الله في كتابه (الفن في القرآن الكريم).

أما المدرسة الأخيرة في التفسير فهي مدرسة القراءة التأويلية ي النص القرآني التي تنطلق من ان لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى، وأن للقارىء زاوية نظر خاصة عند القراءة، وعلى أساس ذلك

تتحول اللغة بالتأويل الى معن للمعنى لا ينضب ويتأكد في الوقت نفسه تعذر التوصل الى المعنى النهائي للنص. وهذا ما حدا ـذا التار إلى التأكيد على أن ما يؤسس له ليس تفسيرا جديدا للقرآن، إنما هي قراءات تعالج النص القرآني دون رغبة في توظيفه أيا كانت دواعي هذا التوظيف، إ ا قراءات ترى النص ظاهرة ثقافية تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل، وذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسسه، ويدخل ضمن هذا التيار دراسات محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وفضل الرحمن.

إن الحديث عن منهجية التفسير كما يرى المؤلف لا يقتصر على الجانب المعرفي الفكري بل هو وثيق الصلة بمسألة الإيمان والتدن في العالم الإسلامي، ذلك أن منهجية إخضاع النص القرآني لغاية استخراج التقنيات الفقهية والعقدية يفضي الى انحسار علاقة المؤمن مع النص في حدود ا ال التوظيفي فحسب، أما المنهجية التي ينحاز إليها فهي المنهجية النقدية التاريخية التي يكمن أن تعيد للوحي حيوية لغته ورموزه زطاقته الروحية والفكرية، ومن المحتمل أن نفسح ا ال لنوع آخر من الإيمان معتمد على يقين متسائل ومعتز برحابة رسالة القرآن وواع بأن هذه الرحابة لا تزد المؤمن إلا تواضعا وسعياً الى الآخر مهما كانت المرجعيات التي يعتمدها.

ان الكتاب وعلى الرغم من صغر حجمه يطرح اسئلة تبدو في غاية الأهمية في علاقة النص مع العصر ومع المفسر والجدلية التي تحكم هذه العلاقة، فضلا عن أن المؤلف أراد أن يموضع هذه الجهود جميعها في سياق المشهد الثقافي العربي المعاصر، ليرى علاقته بالنص وكيفية انضوائه تحت نوعٍ من القراءات الخاصة للنص القرآني، إلا أن ابتساره للكثير من النصوص منعه من اكتشاف العلاقات الترابطية التي تصل بين كثير من التفاسير المعاصرة وتنتمي لمدارس تفسيرية مختلفةكعلاقة قراءات محمد أحمد خلف الله مع التيار الإيديولوجي، وهذا ما أوقعه أيضاً في فخ التصنيف المانع الذي حجب عنه أفق قراءة الفضاء الفكري العام لمدرة القراءة التأويلية وخاصة دراسات محمد أركون.

الأمر الآخر هو خفوت حضوره النقدي بعد عرضه للمدارس المختلفة مما جعل الكتاب يقتصر على تأدية وظيفة القراءة بشكلها العرضي دون الدخول الى وظيفتها الأخرى المتجسدة في حسها النقدي الضروري الحضوري في هذه المناسبات.

قراءات ومراجعات:

قراءة في نقد نصوص العهد القديم عند الإمام ابن حزم

الحسن العباقي*

مقدمة:

لقد كان للنصوص المقدسة أكبر الأثر في توجيه الجماعات البشرية بغض النظر عن مصدر هذه النصوص سواء أكان الهياً أم بشرياً.

والمتأمل في تاريخ الشعب اليهودي في نشاطاته التي جاءت بعد السبي البابلي[1] خاصة؛ يجد أن أغلبها إن – لم تكن كلها – كانت مؤطرة بالنص المقدس، سواء نص العهد القديم أو نص التلمود في مرحاة لاحقة، وبتعبير أكثر دقة يمكن القول أنه كان شديد الحرص على تأصيل سلوكياته تجاه الآخرين؛ تلك السلوكيات التي كان العداء والاحتقار للآخر سمتها الأساسية، وما ذلك إلا ليضفي عليها نوعا من المشروعية. غير أن الحديث عن هذا المستوى من المشروعية يدفعنا لمساءلة النصوص المعتمدة في عملية التأصيل هذه، لنقف على مدى قداستها. تلك القداسة التي تحدد وفقا لقداسة المصدر من جهة، وصحة المضمون من جهة ثانية، الشيء الذي لا يمكن الإجابة عنه إلا اذا أخضعناها – كما كان حال المحدثين مع النصوص الحديثية – الى دراسة نقدية على مستوى السند والمتن.

ومع انه قد اضطلع ـذه المهمة العديد نم العلماء ومن ملل شتى، تبقى دراسة الإمام الجليل أبو محمد علي بن الحزم الظاهري أمتنها على الاطلاق وذلك ف كتابيه "الفصل في الملل و الأهواء والنحل" و" الرد على ابن النغريلة اليهودي"، والكتاب الأول قد جعل من الإمام ابن حزم المؤسس

*ماجيستير بوحدة "المناظرات الدينية في الفكر الإسلامي" ، كاتب عام جمعية "الإمام ابن حزم للطلبة الباحثين في مفارنة الأديان بالمغرب

[1] السبي الذي تعرض له اليهود ابان القرن السادس قبل الميلاد على يد نبوخذنصر.

الحقيقي لعلم مقارنة الأديان كما شهد له بذلك أعداءه[2] قبل محبيه، حيث عرض فيه جملة من العقائد عرضا نقديا وناقشها نقاشا متينا – وإن كان مصحوبا بالكثير من السب والشتم- ومن ذلك مناقشته لنصوص العهد القديم التي اتسمت الى جانب عنفها بإحاطة كبيرة بالموضوع سندا ومتنا.

وإن المطّلع عى ما كتب بعد ابن حزم ليقرر وبكل طمأنينة أن الذين جاءوا بعده كانوا عالة عليه، أو أقل تقدير ساوروا على نفس الدرب الذي سار عليه، فاقتفوا خطواته واتبعوا منهجه في التعامل مع النص. ولم يكن هذا مقتصرا على علماء المسلمين، بل تجاوزهم الى العلماء اليهود ك " ابن عزرا"[3] الذي ولد يالأندلس وعمر ابن حزم حينها حوالي اربعين سنة والذي قال عنه "سيبونزا"[4] انه اول من تنبه الى الأخطاؤ الواردة في نصوص العهد القدم، إلا أن قضية الأولية هذه لا يمكن التسليم ا لأن ما ذكره ان عزرا ما هو الا غيض من فيض ما فصله ابن حزم.

وان عالما كابن عزرا يتقن اللغة العربية، من المستبعد جدا ان يهمل كتابي ابن حزم السالفي الذكر وهما يوجهان اعنف نقد لأقدس نص عنده. وحتى ان لم يشر اليهما في كتاباته فلا شك ا ما تركا اثرا عميقا في نفسه، دفعه الى كتابة تلك الاشارات التي اعتمدها سبيو وا في نقده لنصوص العهد القديم في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة" الذي قض به مضاجع اليهود في عصره.

وهدفنا من هذه القراءة في نقد نصوص العهد القديم عند ابن حزم ان نبين للقارىء الكريم أيا كان معتقده، ان تلك النصوص التي يؤصل ا اليهود معتقدا م واختيارهم –كما هو الشأن في اسطورة شعب الله المختار واسطورة ارض الميعاد – لا ترقي الى المستوى الذي تضفي فيه المشروعية عليها لأ ا مجتثة الأصل سندا ومتنا، بالأدلة العلمية الدامغة.

---

2 امثال المستشرق الاسباني أسين يلاثيوس الذي ترجم كتاب الفصل من الملل والاهواء والنحل الى اللغة الاسبانية وقدم للترجمة بمقدمة طويلة تتجوز المائة صفحة اشاديفها بالإمام ابن حوم واعتبره المؤسس الحقيقي لعلم مقارنة الاديان.

3 هو ابو هارون بن بعقوب بن عزرا ولد بغرناطة بين السنتين 1050 و1060ملعائلة يهودية غنية عريقة... كان عارفا بالتوراة وبالآداب العربية نصوصا وتاريخا كما كان شديد الاهتمام ايضا بالفلسفة اليهودية والعربية مطلعا على المصادر اليونانية المتداولة عند الاندلسيين غادر غرناطة سنة 1095 م ليلقى عصى الترحال بإسبانيا المسيحية توفي في العقد الرابع بعد الألف والمائة للميلاد كما دلت على ذلك بعض اشعاره له عدة مؤلفات منها " مقالة الحديقة في معنى ا ااز والحقيقة" تحدثت فيه عن بعض مشاكل التوراة ، وكتاب "المحاضرة والمذاكرة " ألفه بالعربية وكتبه بحروف عبرية اهتم فيه بالشعر العبري لكنه اتخذ الثقافة العربية اساسا له كما له دواوين شعر . انظر "ابن رشد والفكر العبري الوسيط – فعل الثقافة العربية الاسلامية في الفكر العبري اليهودي" للدكتور احمد شحلان، ج 1 ص 111 – 120.

4 عالم يهودي من أصل برتغالي نشأ في هولندا من أهم كتبه "رسالة في اللاهوت والسياسة" الذي وجه فيه نقداً متيناً لنصوص الكتاب المقدس.

لقد تطرق ابن حزم لليهودية في القسم السادس [5] من كتاب "الفصل" الذي خصصه لأصحاب الملل المنكرة لبعض النبوات وتؤمن ببعضها الآخر، وكانت بداية كلامه عن فرقها التي حددها في خمسة وهي: السامرية[6] والصدوقية[7] والعنانية [8] والربانية [9] والعيسوية [10] وقد اعطى تعريفا مختصرا لكل واحدة منها، وقال بأ م موافقون لنا في الإقرار بالتوحيد ثم بالنبوة وبآيات الأنبياء عليهم السلام بـ ول الكتب من عند الله إلا أ م فارقونا في بعض الأنبياء[11].

وقج تطرق لنقد العهد القديم على المستويين، الأول يتعلق بمحتوى نصوصه، عالجه في ثمانة وخمسين فصلاً وكان هدفه منه بيان ما تحتوي عليه هذه النصوص من كذب وتحريف واضطراب وتناقضات[12]. والثاني يتعلق بدراسة الأحداث التاريخية، وقد اكتفى فيه بفصلين اثنين حاول فيهما بيان استحالة سلامة التوراة في التحريف من ظل ظروف كالتي عاشها بنو اسرائيل ابان القرون التي تلت موسى عليه السلام.

وسوف نلاحظ في تعاملنا مع الموضوع على نفس الخطة التي اتبعها ابن حزم مع الحرص على الاختصار ما امكن فيما يتعلق بفصول المستوى الأول وبالشكل الذي لا نخل فيه بالمقصود.

---

[5] قسم الإمام ابن حزم الفرق المخالفة الى ستة اقسام ابتدأ بأبعادها عنه وسمى اصحا ا منكري الحقائق واختتم بأقر ا وهي اصحاب الديانات التوحيدية.

[6] يقولون ان القدس هي نابلس ولا يعرفون حرمة لبيت المقدس ولهم توراة فيلا التوراة التي بأيدي سائر اليهود ويبطلون كل نبوة في بني اسرائيل بعد موسى عليه السلام ويوشع بن نون آخر انبيائهم ولا يقرون البعث وهم بالشام ولا يستحلون الخروج منها (انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل ص 177 –178)

[7] نسبة الى رجل اسمه صدوق وهم الذين يقولون بأن عزيز ابن الله دون سائر فرق اليهود كانوا بجهة اليمن (نفسه ص 178)

[8] اصحاب عانان اليهودي وتسميهم اليهود القرائين وهم لا يتعدون شرائع التوراة وما جاء في كتب الانبياء ويتبرؤون من قول الأحبار ويكذبو م وهم بالعراق ومصر والشام وفي الاندلس بطليطلة وطليرة (نفسه ج 1 ص 178)

[9] وهم القائلون بأقوال الأحبار ومذاهبهم وهم جمهور اليهود (نفسه ج 1 ص 178)

[10] وهم اصحاب ابي عيسى الاصبهاني كان اسمه محمد بن عيسى وهم يقولون بنبوة عيسى بن مريم ومحمد (ص) ويقولون ان هذا الأخير ارسل الى بني اسماعيل وسائر العرب (نفسه ج 1 ص 179)

[11] نفسه ج 1 ص 201. (وابن حزم هنا يقصد التوحيد والنبوة من حيث المضمون بل من حيث الشكل فقط، باعتبار ان هناك في هذا القسم من لا يقول بوجود اله واحد كا وس او اصحاب الثليث من النصارى وكذلك لأن هناك من لا يؤمن بعدد من الأنبياء أما مضمون التوحيد والنبوة فشتان بينهما في الديانتين وهذا ما سينصح من كلامه حينما يبدلأ بنقاش مضامين العهد القديم).

[12] الفصل ج 1 ص: 288

أولا قراءة ابن حزم النقدية لمحتوى اسفار العهد القديم

بعد ذكر الهدف من هذه الدراسة الذي هو بيان ما في اسفار العهد القديم من كذب على الله والملائكة والانبياء عليهم السلام [13] يلزم ابن حزم نفسه بألا يخرج من الكتب المذكورة (ويقصد ا اسفار التوراة) شيئاً يمكن ان يخرج على وجه ما وان دق وبعد، أو كلاما لا يفهم معناه وانما يخرج ما لا حيلة فيه ولا وجه اصلاً إلا الدعاوى الكاذبة التي لا دليل عليها اصلاً لا محتملاً ولا خفياً [14]. وقد خصص الفصل الأول للحديث عن "التوراة السامرية" وترك السبعة والخمسين فصلاً الأخرى للتوراة المقابلة التي تؤمن ا باقي الفرق اليهودية، ولعل سبب هذا التفاوت هو كون التوراة السامرية معتمدة من فرقة واحدة ليست ذات وزن مقارنة مع غيرهالا من فرق اليهود- خاصة الرانيين-. والشيء الذي اثاره هنا هو تبادل التهم بين السامرية من جهة وباقي فرق اليهود من جهة ثانية، وطعن كل منهم في التوراة التي بيد الآخر بالتحريف، ليثبت أن لا مفر من أن تكون التوراة محرفة لاعتبار أول هو تعدد النسخ واختلافها [15]، ويمكن تقسيم الموضوعات التي عالجها في هذه الفصول الى ثلاثة وهي: "الألوهية والملائكة والنبوة"، لكنها لم تكن متساوية من حيث حظها من التناول، لأن الذي كان يشغل ان حزم هو اخراج ما بدا له كذباً وتحريفاً من التوراة، فكان حظ كل قسم بحسب حظه من التحريف في التوراة نفسها.

1- الألوهية:

وقد تطرق لموضوع الالوهية من جانبين، الأول فيه ما ينسب لله عز وجل قي التوراة من تجسيم وتشبيه ونقص، والثاني خصصه لما احتوته من اخطاء جغرافية وتاريخية وحسابية يستحيل معها ان تكون ذات مصدر الهي، لأن الله قد احاط بكل شيء علماً فلا يقبل البتة تصور الخطأ فيما يلي من عنده.

أ- ما ورد في التوراة من صفات النقص في حق الله عز وجل:

---

[13] الفصل ج 1 ص:201

[14] المرجع السابق ج1 ص 202.

[15] المرجع السابق ج1 ص: 202

المثال الأول: تعرض ابن حزم لما جاء في سفر التكوين من ان الله خلق آدم كصورته وشبهه[16] فكان رده كالآتي:"لو لم بقل إلا كصورتنا لكان له وجه حسن ومعنى صحيح، وهو ان نضيف الصورة إلى الله تعالى اضافة الملك والخلق كما تقول هذا عمل الله وتقول للقرد... هذه صورة الله أي تصوير الله... لكن قوله كشبهنا منع التأويل وسد المخارج وقطع السبل وأوجب شبه آدم لله عز وجل... وحاشى الله أن يكون له مثل أو شبه"[17]

المثال الثاني: تعرضه لما جاء في سفر التكوين أيضاً " وقال الله هذا آدم قد صار كواحد منا في معرفة الخير والشر والآن كي لا يمد يده من شجرة الحاة ويأكل ويحيا الى الدهر فطرده الله من جنات عدن"[18].

فهذا الكلام في نظر ابن حزم يطعن في التوحيد ويوحي بتعدد الآلهة بل " قد أدى... بكثير من خواص اليهود الى الاعتقاد أن الذي خلق آدم لم يكن إلا خلقاً خلقه الله تعالى قبل آدم وأكل من الشجرة التي أكل منها آدم فعرف الخير والشر ثم أكل من شجرة الحياة فصار الها من جملة الآلهة"[19].

وهناك فصول أخرى [20] عالج فيها ابن حزم موضوع الألوهية محاولا كشف الحجاب عما احتوته التوراة من تصورات منحرفة عن الذات الإلهية، مما يجعل الإنسان موقناً تماماً بتحريفها.

ب- ما ورد في التوراة من أخطاء يستحيل معها نسبتها الى الله عز وجل:

المثال الأول: وهو مرتبط بعلم الجغرافية، تعرض فيه ابن حزم للنص الآتي من سفر التكوين:

---

[16] التكوين 1\26

[17] الفصل ج1، ص: 202-203

[18] التكوين 3\24

[19] الفصل ج 1 ص 207

[20] انظر مثلا معالجة ابن حزم لما جاء في سفر التكوين 6\1-2 من ان لله أولادا اتخذوا من بنات آدم نساء، "الفصل" ج 1 ص 209.

"و ر يخرج من عدن فسيقي الجنات ثم يفترق فيصير اربعة اسم احدها النيل وهو محيط بجميع بلاد زويلة... واسم الثاني جيحان وهو محيط بجميع بلاد الحبشة واسم ثالث الدجلة وهو السائر شرق الموصل واسم رابع الفرات وأخذ الله آدم ووضعه في جنات عدن"[21]

قال ابن حزم: "في هذا الكلام من الكذب وجوه فاحشة قاطعة بأ ا من توليد كذاب مستهزء"[22]، وهو هنا ينفي تماماً الإلهية عن هذا الكلام ويؤكد بقوله انه لا يمكن ان يصدر الا عم كذاب مستهزء ثم يتمتم قائلا: "أول ذلك اخباره ان هذه الاربعة تفترق من النهر الذي يخرج من جنات عدن التي اسكن الله فيها آدم... وكل من له ادنى معرفة بالهيئة وبنصبه الربع المعمور من الأرض أو مشى الى مصر والشام والموصل يدري ان هذا كله كذب فاضح وان مخرج النيل من عين الجنوب ومصبه قبالة الاسكندرية فأما جيحان فيخرج من بلاد الروم حتى يصب فب البحر الشامي وأما دجلة فمخرجها من أعن بقرب خلاط من عما أرمينية واما الفرات فمخرجه من بلاد الروم على يوم من (قالي) ... فهذه كذبة شنيعة لا مخلص منها والله لا يكذب"[23].

ومن خلال هذا البيان الدقيق المستوحى من علم ابن حزم الجيد بالجغرافية، يؤكد مرة أخرى شناعة ما احتوته التوراة من الكذب الذي يستحيل ان يصدر عن الله عز وجل، وقد استمر بعد هذا في اعطاء معلومات اخرى حول هذه الأ ار خلافا لما جاء في التوراة.

المثال الثاني: سنختار مثالاً يرتبط بعلمي الحساب والتاريخ معاً، ونشير قبل ذلك الى ان ابن حزم قد ساق في هذا الباب أمثلة كثيرة أكّد من خلالها أن الذي ألف التوراة لم يكن له علم بالحساب، منها كلامه عن مدة تعذيب بني اسرائيل[24]، ومدة بقائهم في مصر[25]، والفارق الزمني بين الأحداث في التوراة مقارنة مع الإنجيل مرتبطة بالطوفان وأبناء نوح عليه السلام[26] وسوف اقتصر على ما ساقه عن عمر سام ابن نوح عند وقوع الطوفان حيث قال: " قال تورا م ان نوحا لما بلغ خمسمائة سنة ولد له يافت وسام وحام ثم ذكر ان نوحا إذْ بلغ ستمائة سنة كان الطوفان ولسام يومئذ مائة سنة

---

[21] التكوين 2\10 14

[22] الفصل ج 1 ص :203

[23] الفصل ج 1 ص: 212

[24] المرجع السابق ج 1 ص: 213 217

[25] المرجع السابق ج 1 ص: 248

[26] المرجع السابق ج 1 ص: 210

وقال بعد ذلك إن سام لما كان ابن مائة سنة ولد أرفكشاد لسنتين بعد الطوفان"[27] ففي الحساب الأول أن سام لما كان عمره مائة سنة وقع الطوفان، وفي الثاني لما كان عمره مائة سنة كان قد مر على الطوفان سنتين، ونتيجة لهذا الاضطرب قال ابن حزم "وهذا كذب فاحش وتلون سمج وجهل مظلم... حاشى لله من مثله"[28]

وهو هنا يـ ه الذات الإلهية عن الكذب والخطأ وينسبهما لمن ألف التوراة.

2- الملائكة:

لم يخصص ابن حزم لموضوع الملائكة فصولا كثيرة، فهو اقل حظاً من الموضوعين الآخرين (الالوهية والنبوة)، ومع ذلك فقد اوضح الصورة التي توجد في التوراة عن الملائكة، الشيء الذي لا يمكن ان يكون كذبا وتحريفا.

المثال الأول: جاء في التوراة "فلما بدأ الناس يكثرون على ظهر الأرض وولد لهم بنات فلما رأى أولاد الله بنات آدم أ ـن حسان اتخذوا منهن نساء وكان يدخل بنوا الله بنات آدم ويولد لهم حراما وهم الجبابرة[29]". وقد علق على هذا الكلام بقوله:"هذا حمق ناهيك به وكذب عظيم إذ لله أولادا ينكحون بنات آدم وهذه مصاهرة تعالى الله عنها – حتى إن بعض اسلافهم قال انما عني ا الملائكة، وهذه كذبة، الا ا ا دون الكذب في ظاهر اللفظ[30]، وسواء كان قصد المؤلف اولاد الله او الملائكة فالأمر سيان، ولا يخلو من كذب، اذ كيف يتصور ان يساور الملائكة شهوة كالبشر، وحتى ان حصل هذا فكيف يدخلون ببنات آدم بالحرام؟ ويولد لهم ابناء من حرام!!

هذا بالفعل ما لا يمكن قبوله عن الملائكة الذين يفعلون ما يؤمرون.

المثال الثاني: تعرض ابن حزم لما جاء في سفر التكوين "وتجلى الله لإبراهيم عند بلوطات ممرا وهو جالس عند باب الخباء عند حمي النهار ورفع عينيه ونظر فإذا بثلاثة نفر وقوف أمامه فنظر وركض

[27] المرجع السابق ج 1 ص: 212
[28] المرجع السابق ج 1 ص:212
[29] سفر التكوين 6\201
[30] الفصل ج 1، ص: 209

لاستقبالهم عند باب الخباء وسجد على الارض وقال يا سيدي ان كنت قد وجدت نعمة في عينك فلا تتجاوز عبدك، ليؤخذ قليل من ماء واغسلوا ارجلكم واستندوا تحت الشجرة واقدم لكم كسرة من الخبز تشتد ها قلوبكم وبعد ذلك تمضون... م اخذ لبناً والعجل الذي طبخه ومدها امامهم وبقي واقفا في خدمتهم تحت الشجرة وهم يأكلون"[31].

علق ابن حزم على هذا بكلام في غاية الرزانة والدقة، ونسف ما فيه من "ضلال" –كما أسماه- سواء في حق الله تعالى او في حق الملائكة، هذا نصه: "في هذا الفصل آيات من البلاء شنيعة نعوذ بالله من قليل الضلال وكثيره، فأول ذلك اخاره ان الله تعالى تجلى لابراهيم وانه رأى الثلاثة هم الله، فهذا هو التثليث بعينه... بل هو اشد... لأنه اخبار بشخوص ثلاثة والنصارى يهربون من التشخيص... فإن كان أولئك الثلاثة ملائكة-وهكذا يقولون- فعليهم في ذلك ايضا فضائح عظيمة وكذب فاحش الوجوه:

أولها: من المحال والكذب ان يخبر الله تعالى تجلى له وانما تجلى له ثلاثة من الملائكة.

ثانيها: ان يخاطب اولئك الثلاثة بخطاب الواحد، وهذا ايضا محال.

ثالثها: سجود الى الملائكة، فإنه من الباطل ان يسجد رسول الله عله السلام وخليله لغير الله.

رابعها: خطابه لهم بأنه عبدهم.

خامسها: قوله يؤخذ قليلٌ من الماء ويغسل ارجلكم واقدم كسرة من الخبز تشتد ا قلوبكم... فهذا كذب لأن ابراهيم يعلم ان الملائكة لا تشتد قلو ا بكسر الخبز.

سادسها: اخباره ا م اكلوا الخبز والشوى والسمن واللبن.

---

[31] سفر التكوين 18\1-8

وحاشى له ان يكون خبرا عن الله تعالى أو الملائكة"[32] وبعد هذا التعليق يحكي ابن حزم القصة كما جاءت في القرآن ليبين شساعة البون بين كلام الله حقا وصدقا وبين ما ينسب اليه زورا وكذبا ، فالملائكة لا تأكل ولا تشرب ولا يصيبها الكلل من فعل أمرت به كي تقعد وتستريح أو تستظل.

3- النبوة:

وهي التي نالت الحظ الأوفر من الفصول السبعة والخمسين المخصصة لنقد التوراة، ولا غرابة في ذلك، فالأنبياء فيها كثر وبكل الألوان والأشكال، ففيها الصادق والكاذب، والمؤمن و المرتد، الزاني والعفيف، البر والفاجر،هذه بعض النماذج التي عالجها:

المثال الأول: جاء في التوراة "وأقام لوط في المغارة هو وابنتاه فقالت الكبرى للصغرى ابونا شيخ ليس في الارض احد يأتينا كسبيل النساء، تعالي نسقي ابانا خمرا ونضاجعه ونستبق منه نسل. فسقتا أباهما خمرا في تلك الليلة فأتت الكبرى فضاجعت اباها ولم يعلم بنومها ولا بقيامها فلما كان من الغد قالت الكبرى للصغرى قد ضاجعت ابي امس تعالي نسقيه الخمر هذه الليلة وضاجعيه هذه الليلة انت ونستبقي من ابينا نسلا فسقتاه تلك الليلة خمرا واتت الصغرى فضاجعته ولم يعلم بنومها ولا بقيامها، وحملت ابنتا لوط من ابيهما فولدت الكبرى (مؤاب) وهو ابو المئابين الى اليوم وولدت الصغرى (ابن عمي) وهو أبو العمونيين الى اليوم"[33] ولا يخفى ما يوجد في هذا الكلام من قبائح وفضائح تقشعر من سماعها جلود المؤمنين العارفين حقوق الأنبياء عليهم السلام كما قال ابن حزم[34]، ليكم ما ذكر:

أولا: ما ذكر عن بنتي لوط عليه السلام من قولهما:"ليس احد في الأرض يأتينا كسبيل النساء تعالي نسقي ابانا خمرا ونضاجعه ونستبق منه نسلا"، فهذا كلام احمق في غاية الكذب... اترى كان انقطع نسل ولد آدم كله حتى لم يبق في الأرض أحد يضاجعهما!!

فكيف الموضع معروف الى اليوم، ليس بين تلك المغارة... وقرية سكنى ابراهم عليه السلام والا فرسخ واحد لا يزيد.

---

[32] "الفصل" ج 1 ص:220-221

[33] سفر التكوين 19\ 30- 36

[34] الفصل ج، ص 234

ثانيا: اطلاق الكذاب... لعنه الله هذه الطومة على الله عز وجل من انه اطلق نبيه ورسوله على هذه الفاحشة العظيمة من وطء ابنتيه واحدة بعد أخرى، فإن قالوا لا ملامة عليه في ذلك لأنه فعل ذلك وهو سكران قلنا فكيف عمل اذا رآهما حاملتين واذ رآهما قد ولدتا... واذ رآهما تربيان أولاد الزنا هذه الفضائح لا بد وتوليد الزنادقة المبالغين في الاستخفاف بالله وبرسله"[35]

فهذا المثال من أمثاله كثيرة تحكي اقبح الافعال واذمها عن الانبياء والرسل، وقد تطرق اليها لبن حزم في كتابه هذا مبينا استحالة وصف الأنبياء والمرسلين الذين اصطفاهم الله من بين خلقه واكرمهم بالعصمة بهذه الصفات.

المثال الثاني: عن نبي الله هارون أخو موسى عليهما السلام، فقد جاء في التوراة انه لما ذهب موسى لميقات ربه طلب بنو اسرائيل منه ان يصنع لهم إلها لأنهم لا يعلمون ما جرى لموسى، فأمرهم بجمع أقراط الذهب من آذان نسائهم وبناتهم وابنائهم، وصنع منع عجلا وقال هذا إلهكم الذي أخرجكم من مصر ثم بنى له مذبحا[36] .

علق ابن حزم على هذا بقوله:"هذا الفصل عفا ما قبله وطم عليه أن يكون هارون وهو نبي مرسل يتعمد ان يعمل إلها يعبدونه من دون الله عز وجل.. ويبني للعجل مذبحا... إن هذا لعجب! نبي مرسل كافر مشرك!!! يعمل لقومه إلها من دون الله"[37]

وبعد هذا التعجب ينطلق ابن حزم بكلام لاذع في حق كاتب هذه الأكاذيب ومن يؤمن بها قائلاً :" أترى بعد استخفاف النذل الذي عمل لهم هذه الخرافة بالأنبياء عليهم السلام استخفافٌ!! حاشى الله من هذا، أَوتون بعد حمق من يؤمن بأن هذا من عند موسى رسول الله وكليمه عن الله تعالى حمقٌ" [38]، ثم قام بعرض هذه القصة على نظيرتها في القرآن ليبين الحق من الباطل ويبرئ النبوة مما لصق من دنايا تجعل من هذه الأمور أكبر دليل من تحريف الكتاب واستحالة نسبته الى موسى عليه السلام.

---

[35] الفصل ج 1 ص 234
[36] سفر الخروج 37\1-7
[37] الفصل ج 1 ص 257.
[38] الفصل ج 1 ص 257

وخلاصة القول عنده ان المتأمل في محتوى التوراة لا يستطيع بحال من الأحوال ان يسلم بإلهية مصدرها، ولا يساوره شك في أ ا مكذوبة، كان الغرض منها تحريف تصورات بني اسرائيل حول الألوهية والملائكة والنبوة، وهذا بالفعل ما حصل. فلا مفهوم الألوهية بقي نقياً من الشوائب ولا مفهوم الملائكة حافظ على ماهيته، ولا مفهوم النبوة نجا من الأباطيل، فغرقت المفاهيم الثلاثة في أثون المادية المقيتة والشهوانية المظلمة وال وات القاتلة، حتى لم يبق للإله عندهم حرمة ولا للملائكة مكانة ولا للأنبياء احترام.

المثال الثالث: وموضوعه ما جاء في سفر التثنية من قول موسى لقومه: "إن طلع فيكم نبي وادعى أنه رأى رؤيا وأتاكم ما يكون وكان ما زصفه ثم قال لكم بعد ذلك اتبعوا أبناء آلهة الأجناس فلا تسمعوا له"[39].

قال ابن حزم "فهذا الفصل... تدسيس كاف مبطل للنبوات كلها، لأنه أثبت النبوة بقوله إن طلع فيكم نبي... ثم أمرهم بمعصيته الى اتباع آلهة الأجناس، وهذا تناقض فاحش. ولئن جاز ان يكون نبي يصدق فيما ينذر به يدعو الى الباطل والكفر فلعل صاحب هذه الوصية من أهل هذه الصفة... وهل ها هنا شيء يوجب تصديقه واتباعه ويبينه من الكذابين إلا ما صحح نبوته من المعجزات"[40].

ويؤكد ابن حزم انه من المستحيل في حق النبي الذي ثبتت نبوته بالمعجزات ان يأمر بالباطل، ومن المستحيل على من ليس بنبي ان تظهر على يده المعجزات، وبالتالي فلا مجال لذلك الكلام المنسوب الى موسى عليه السلام، لأن تصديقه ينفي نبوة موسى الذي لم تعرف نبوته الا بما اتى به من معجزات، وقد ختم الفصول السبعة والخمسين في نقد محتوى التوراة بتعليق دقيق على الفقرات الآتية من سفر التثنية، "فتوفي موسى عبد الله بذلك الموضع في ارض مواب مقابل بيت فغور ولم يعرف آدمي موضع قبره الى اليوم... ولم يخلف موسى في بني اسرائيل نبي مثله ولا يكلمه الله مواجهة"[41].

وكان تعليقه كما يلي: "هذا آخر تورا م وتمامها وهذا الفصل شاهد عدل وبرهان تام ودليل قاطع وحجة صادقة في ان تورا م مبدلة وا ا تاريخ مؤلف، كتبه لهم من تحرض بجهله أو

---

[39] سفر التثنية 13\1.

[40] الفصل ج 1 ص: 282_ 283.

[41] التثنية 34\5-12

تعمد بفكره، وا ا غير م لة من عند الله تعالى؛ إذ لا يمكن ان يكون هذا الفصل م لا على موسى في حياته وقوله لم يعرف قبره آدمي الى اليوم بيان لما ذكرنا كاف، وانه تاريخ الف بعد دهر طول ولا بد"[42].

ثم يستطرد قائلا بأن فصلا واحدا من الفصول التي ذكر موجب لتحريف التوراة، فكيف وهي سبعة وخمسون فصلا قد تجمع الفصل منها سبع كذبات او مناقصات[43].

ثانيا: حال التوراة عبر التاريخ بني اسرائيل*

ان كان ابن حزم قد تحدث عن تاريخ بني اسرائيل، فلم يكن يهمه منه الا مصير التوراة، حيث

* لقد ارتأينا تسمية ما بقي كلام ان حزم في موضوع اليهودة في كتاب الفصل ذا الاسم "حال التوراة عبر تاريخ بني اسرائيل" لما بدا أكثر تعبيرا على ما كتبه ابن حزم من العنوان الذي وضعه المحققان.

يقول "ونصف ان شاء الله تعالى حال كون التوراة عند بني اسرائيل من أول دولتهم إثر موت موسى عليه السلام الى انقراض دولتهم الى رجوعهم الى بيت المقدس الى ان كتبها عزرا الوراق بإجماع من كتبهم واتفاق من علمائهم دون خلاف يوجد... وما اختلفوا فيه... نبهنا عليه ليتيقن كل ذي فهم ا ا محرفة مبدلة"[44].

وابن حزم هنا يريد كون التوراة لم تكن لتسلم من التحريف في تاريخ كتاريخ بني اسرائيل، لأ ا من جهة لم تكن عند عموم الناس بل كانت عند "الكوهن الأكبر" وكل كتاب يبقى عند فئة بعينها فسلامته من التحريف والتبديل تكون ضعيفة،ومن جهة ثانية لأن تاريخ بني اسرائيل مليء بالحروب والدمار والسبي والحرق الى درجة يستحيل معها بقاء التوراة سالمة، خاصة وأن المعابد هي أول ما كان يتعرض للتخريب والنهب عندهم. ومن جهة ثالثة –هي الأهم- لأن ملوك بني اسرائيل بعد انقسام المملكة كان جلّهم على الكفر، محارب للإيمان ومخرب للمعابد، فلم تكن التوراة لتنجو منهم، وسوف نعرض هذا في جداول زيادة في الوضوح.

1- حال التوراة من موت موسى الى انقسام المملكة:

[42] الفصل ج 1 ص: 285.

[43] المرجع السابق ج 1 ص: 285.

[44] الفصل ج 1 ص: 287.

ولي الأمر	مدة ولايه	طبيعة حكمه
يوشع بن نون	31 سنة	دبر أمرهم في استقامة وألزمهم الدين
فيخاس بن عازار بن هارون الذي كانت معه التوراة.	25 سنة	وهو الكوهن الأكبر، كان على الاستقامة والتزام الدين وقد كفروا بعد موته وعبدوا الأوثان جهارا حتى ملكهم ملك صور وصيدا
ملك صور وصيدا	8 أعوام	على الكفر
عال بن كنار بن أخي كالب بن يقنه بن يهوذا	40 سنة	على الإيمان وبموته كفروا جميعا وعبدوا الأوثان
عقلون ملك ني مؤاب	18 سنة	على الكفر
أهوذ بن قرافيل من سبط افرايم وقيل من سبط بنيامين	قيل 80 سنة وقيل 55 سنة	على الإيمان
سمعان بن غاث بن سبط الآثار	25 سنة	على الإيمان وبموته كفروا جميعا وعبدوا الأوثان جهارا.
مراش الكنعني	20 سنة	على الكفر.
دبورا (امرأة) من سبط يهوذا	40 سنة	على الإيمان وبمو ا تخلوا عن الإيمان واتدوا لعبادة الأوثان جميعا.
عويزب وزاب ملك بني مدين	7 سنين	على الكفر
جدعون بن بواس من سبط افرايم وقيل سبط منسي.	40 سنة	ويقولون إنه كان نبيا على الإيمان وكان له سبعين ابنا ذكرا
أبو ملك بن جدعون	3 سنوات	فاسق خبيث السيرة ارتد في عهده جميع بني اسرائيل وكفروا وعبدوا الأوثان مات مقتولا بعد

		ثلاث سنوات.
مولع بن رقوا من سبط يساخر	25 سنة	لم يوجد بيان أكان على الكفر أو الإيمان.
بابين بن جلعاد من سبط منسي	6 سنة	على الإيمانى وكان له 32 ولدا ذكرا ولّى كل واحد منهم مدينة وقد ارتد كل بني اسرائيل بعد موته.
بنوا عمون	13 سنة	على الكفر.
هيلغ بن جلعاد من سبط منسي	6 سنين	كان فاسقا ابن زانية نذر إن ظفر بعدوه أن يقرب الله أول من يلقاه من م له فلقي ابنته ولم يكن له ولد غيرها فذبحها
أفصات من سبط يهودا	6 أو 7 سنين	على الاستقامة
أيكون من سبط زيلون	10 سنين	لا يوجد بيان لطبيعة حكمه
عبدون بن هلال من سبط افرايم	8 سنين	على الإيمان وارتد بنو اسرائيل بعده وعبدوا الأوثان جهارا.
الفلسطنيون والكنعانيون وغيرهم	40 سنين	على الكفر.
شمشون بن مانوح من سبط داني	20 سنين	كان مشهوا بالفسق واتباع الزواني أسر ومات.
دبر نو اسرائيل بعضهم بعضا	40 سنة	في سلامة وإيمان بلا رئيس يجمعهم.
الكاهن الهاروني	20 سنة	على الإيمان.
شموال بن فتان النبي من سبط افرايم	قيل 20 وقيل 40 سنة	على الإيمان وكان له ابنان يظلمان الناس فرغبوا الى شموال ان يجعل لهم ملكا فولى عليهم شاول الدباغ (طالوت)
شاول من سبط بنيامين	20 سنة	وهو أول ملك كان لهم

(طالوت)		ويصفونه بالنبوة والفسق والظلم والمعاصي معا.
داود عله السلام	40 سنة	وقج تولى بعد مقتل شاول (طالوت) وهم ينسبون له الزنا بأم سليمان عليه السلام وأ ا ولدت منه من الزنا ابنا مات قبل ولادة سليمان.
سليمان عليه السلام	40 سنة	وهو باني الهيكل وقد تفرق أمر بني اسرائيل بعد موته.

وقد علق ابن حزم على هذا التاريخ بقوله "فاعلموا الآن أنه من وقت دخلوا الأرض المقدية إثر موت موسى عليه السلام الى ولاية أول ملك لهم وهو شاول المذكور، سبع ردات فارقوا فيها الإيمان واعلنوا عبادة الأصنام (بين ثمانية اعوام واربعين نة في ك ردة) فتأملوا اي كتاب يبقى مع تمادي الكفر ورفض الإيمان هذه المدد الطوال، ليس على دينهم واتباع كتا م أحد على ظهر الأرض غيرهم"[45].

وابن حزم هنا ينكر سلامة التوراة مع تلك الفترات الطوال من الكفر التي يقر فيها كاتب التوراة أن الجميع يكفر ولا يبقى واحد على الإيمان، بل يجاهرون بعبادة الأصنام.

أما الفترة التي تفصل مقتل شاول عن انقسام المملكة فليست بالكبية وهي تضم فترة حكم داود ثم ابنه سليمان عليهما السلام، وبعد وفاة هذا الأخير انقسمت المملكة الى قسمين، مملكة يهوذا وتضم سبطي يهوذا وبنيامين ومملكة اسرائيل وتضم باقي الأسباط العشرة[46] .

2- حال التوراة في مملكة "يهوذا" من بدايتها الى ايتها:

[45] الفصل ج 1 ص:290.

[46] المرجع السابق ج1 ص: 291.

وهي التي تضم ني يهوذا وبني بنيامين لبني سليمان، وقد عرفت عشرين ملكاً، كان معظمهم على الكفر وعبادة الأوثان، خلاصة تاريخهم في الجدول التالي:

الاسم	مدة الحكم	طبيعة الحكم ومعلومات إضافية
رحبعان بن سليمان	17 سنة	كان على كفر
أبيا بن رحبعام	6 أعوام	كان على كفر
أنشا بن ابيا	41 سنة	كان على الإيمان
يهوشفاط بن اشا	25 سنة	كان على الإيمان
يهورام بن يهوشفاط	8 أعوام	لا يوجد بيان لطبيعة حكمه
أحزياهو بن يهورايم	سنة واحدة	على الكفر وقد مات مقتولا
أمه "عثلياهو"	6 أعوام	بنت عمرى ملك العشرة أسباط كانت على الفسق وإشاعة الزنا ثم قتلت.
حفيدها يؤاش بن أحزياهو	40 سنة	على الكفر وهو قاتل أحد أنبيائهم بالحجارة وقد مات مقتولا.
أمصياهو بن يؤاش	29 سنة	كان على الكفر ثم قتل وفي أيامه انتهب ملك الأسباط العشرة بيت المقدس مرتين
عزياهو بن امصياهو	52 سنة	على الكفر وهو قاتل النبي "عاموص".
يوشام بن عزياهو	16 سنة	لا يوجد بيان لطبيعة حكمه
أحاز ين يوشام	16 سنة	على الكفر
حزقيا بن أحاز	29 سنة	أظهر الإيمان وفي السنة السابعة من حكمه انقطع ملك الأسباط العشرة على يد ملك "الموصل" سليمان بن عسير فسا م ونقلهم

		إلى آمد ونقل أهل آمد إلى موضوعهم.
منسى بن حزقيا	55 سنة	أظهر الكفر في السنة الثالثة من ولايته وهو قاتل إشعيا النبي نشاً بالمنشار من رأسه إلى المخرج وقيل بالحجارة والحرق.
آمون بن منسى	سنتين	على الكفر.
يوسيا بن آمون	-	اعلن الإيمان في السنة الثالثة من ولايته الى أن قتله ملك مصر.
يهويحوز بن يوشيا	ثلاثة أشهر	على الكفر أسره ملك مصر وولى مكانه يهوياقيم أخوه.
يوهويقيام بن يوشيا	11 سنة	على الكفر قطع الدين فيها وأخذ **التوراة من الهارونيين فأحرقها** بالنار وقطع أثرها.
يهوياكين بن يهوياقيم	ثلاثة أشهر	لقبه "نيخيا" كان على الكفر الى ان أسره بختنصر فولى مكانه عمه.
متنيا بن يوشيا لقبه "صدقيا"	11 سنة	كان على الكفر إلى أن اسره بختنصر وهدم البيت والمدينة واستأصل جميع بني اسرائيل وبني سليمان جملة.

علق ابن حزم على ما سبق بقوله: "فاعلموا الآن أن التوراة لم تكن من أول دولتهم الى انقضائها إلا عند الهاروني الكوهن الأكبر وحده في الهيكل فقط"[47] وقد أشار الى أن فتة ملكهم التي دامت حوالي أربعمائة سنة، حكمهم فيها تسعة عشر ملكا وامرأة هي تمام العشرين كانوا كلهم على الكفر حاشى خمة منهم كانوا على الإيمان. وقد وصلت المدة الفاصلة بين فترة الإيمان والكفر الى أكثر من مائة وستين عاما في احدى المرات، كلها في عبادة الأوثان وقتل الأنبياء، واستمر حالهم كذلك الى أن

[47] الفصل ج 1 ص: 294.

سباهم بختنصر وهدم البيت واستأصل أثره ولم تكن التوراة عند أحد إلا فيه، فكيف تسلم عبر هذه القرون الطويلة وهي في الهيكل الذي كانت الغارات لا تغفل عنه ولا تترك فيه شيء![48]

3- حال التوراة في مملكة "اسرائيل" من بدايتها إلى ايتها:

وقد ضمت هذه المملكة الأسباط العشرة، أما ملوكهم "فلم يكن فيهم مؤمن قط، ولا واحد فما فوق، بل كانوا كلهم معلنين عبادة الأوثان، مخيفين للأنبياء مانعينالقصد الى بيت المقدس ولم يكن فيهم نبي قط الا مقتولا أو هاربا مخافا"[49]ونجمل حال ملوكهم في الجدول الآتي:

الاسم	مدة الحكم	طبيعة الحكم ومعلومات إضافية
برعام بن ناباط	24 سنة	(إفرايمي) كان على الكفر
ناداب بن يرعام	سنتين	ثم قتل هو وجميع اهل بيته كان على الكفر
بعشاين إيلا	24 سنة	من بني يساخر بن ليئة كان على الكفر
إيلا بن بعاشين	سنتين	قتله رجل من قواده "زمرى" كان على الكفر
زمرى (القاتل)		قتل وأحرق في داره
اختلاف حول "تبنى بن جينة"و"عمرى"	12 سنة	وبعد 12 سنة توفي "تبنى بن جينة" فولي" عمرى"
عمرى	8 أعوام	على الكفر وعبادة الأوثان
آحاب بن عمرى	21 سنة	أشد ما يكون في الكفر وكان يريد قتل "الياس" النبي الذي هرب منه (امرأته بنت ملك صيدا)
أحزيا بن آحاب	3 أعوام	كان على الكفر وعبادة الاوثان
أخوه يهورام بن آحاب	12 سنة	كان على الكفر وقتل جميع أهل

48 الفصل ج 1 ص: 297-298

49 المرجع السابق ج 1 ص: 294

		بيته في أيامه كان إليسع النبي
ياهو بن نمشى	28 سنة	من سبط "منى" أقل السابقين كفراً ولم يظهر الإيمان، هدم الهياكل وقتل الدنه ولم يحرم الأوثان
يهوياحان بن باهو	17 سنة	بنى بيوت الأوثان وفي أيامه ضعف أمر الأسباط العشرة لأن ملك دمشق غلب عليهم وقتلهم إلا قلة
يؤاش بن يهوياحان	16 سنة	على الكفر، غزا بيت المقدس وأخذ كل ما فيه وهدم من سور المدينة 400 ذراع وهرب عنه ملك يهوذا
ياربعام بن يؤاش	45 سنة	على مثل كفر أبيه غزا أيضا بيت المقدس وقتل ملكها الداودي
زخريا بن ياربعام	6 أشهر	على الكفر الى أن قتل وجميع أهله.
شالوم بن نامس	شهر واحد	من سبط نفتالي بن بلهة أمة راحيل وكان على الكفر ثم قتل
مياخيم بن قارا	20 سنة	من سبط يساخر بن ليئة كان على الكفر ومات.
محيا بن مياخيم	سنتين	على الكفر وعبادة الأوثان قتل هو وجمع أهله.
ناجح بن مليا	28 سنة	من سبط دان بن "بلهة" أمة "راحيل" كان على الكفر الى ان قتل وجميع اهل بيته وفي أيامه أجلى "تباشر" ملك الجزيرة بني

		رؤوبين وبني "جاد" ونصف سبط "منسى" من بلادهم "العور" وحملهم الى بلاده وأسكن بلادهم قوماً من بلاده.
هوشع بن أيلا وهو آخر ملوك الأسباط العشرة	7 سنين	من سبط جاد كان على الكفر الى أن أسره سليمان بن الأعسر ملك الموصل وحمله تسعة أسباط ونصف سبط منسى الى بلاده أسرى وأسكن بلادهم قوما من بلده وهم السامرية الى اليوم.

يتبين من خلال هذه الجداول التي تلخص لنا حال أوليائهم وملوكهم منذ موت موسى عليه السلام الى سبي البابلي، أن اغلبهم كانوا على الكفر، مجاهرين بعبادة الأوثان، متبعين للشهوات والملذات، وذلك بشهادة الكتاب المقدس نفسه، بل إن التوراة خلال هذه القرون الطويلة لم تكن متداولة بل كانت دائما بيد الكوهن الأكبر، الى أن أقيم الهيكل فوضعت فيه ولم تكن عند أحد، أضف الى ذلك أن كل الغارات التي كانت تصيبهم كانت تفرغ الهيكل من كل ما فيه، هذا وقد تعرضت التوراة للتمزيق والإحراق غير ما مرة، فكيف يدعي مدع بنجا ا من كل هذا ووصولها سالمة!!!

"إ ا من إملاء عزرا الوراق الهاروني وهم مقرون أنه وجدها عندهم وفيها خلل كبير فأصلحه!!.. وكانت كتابته لها بعد سبعين سنة من خراب البيت، وكتبهم تدل على أنه لم يكتبها ولم يصلحها إلا بعد نحو أربعين سنة من رجوعهم الى البيت بعد سبعين عاما السالفة الذكر، ولم يكن فيهم حينئذ نبي أصلا، ومن ذلك الوقت انتشرت التوراة ونسخت وظهرت ظهورا ضعيفا ولم تزل تتداول الى أن جعل "انطاكيوس" الملك وثنا للعبادة في بيت المقدس، وأخذ بني اسرائيل بعبادته ثم تولى أمرهم في كل قرية وذلك بعد هلاك دولتهم بأزيد من أربعمائة سنة.. ثم إن في التوراة التي ترجمها

السبعون شيخا لبطليموس الملك بعد ظهور التوراة مخالفة للتي كتبها عزرا"[50] فلا سبيل إذاً للقول بنجاة التوراة!

خاتمة:

لقد تناول ابن حزم لنصوص العهد القديم بالدراسة والنقد نقطة من أهم نقط مشوعه النقدي للديانات المخالفة للإسلام،هذا المشروع الذي عنونه ب "الفصل في الملل والأهواء النحل" وصاغه صياغة منهجية دقيقة استعصى فهمها غلى الكثيرين ممن تناولوا مشروعه بالدراسة، وما تلك النماذج الي قدمنا في قراءتنا هذه إلا غيضٌ من فيض ما أتى به من أدلة دامغة لا تدع مجالا للشك في النتيجة المتوصل اليها والقائلة بتحريف نصوص العهد القديم المتداول بين الناس وعدم نسبتها الى من نسبت اليهم، بل بالتأكيد على أ ا مجرد كاتب تاريخي دون فيه "عزرا الوراق" تاريخ بني اسرائيل حسب ما توفر لديه من معلومات.

وللوصول الى هذه النتيجة استعمل ابن حزم منهجين اثنين، فاعتمد المنهج الفيلولوجي أثناء تعرضه لنقد مضامين نصوص العهد القديم وعرض بعضها على بعض، والمنهج التاريخي لبيان استحالة سلامة التوراة من التحريف في تاريخ بني اسرائيل الذي كانت سمته الأساسية هي الكفر والردة والحروب والفتن، منذ عهد موسى عليه السلام والى عهد بطليموس الذي ترجم له السبعون شيخا التوراة. وقد ركز في المستوى الأول على الأسفار الخمسة المنسوبة الى موسى عليه اللام وكذا الأسفار المنسوبة الى أنبيائهم ليؤكد بطان هذا الادعاء، وركز في المستوى الثاني على ما جاء في الأسفار الأخرى وخاصة أسفار القضاة الأول والثاني والملوك الأول والثاني من أحداث تاريخية، ليصل في النهاية الى أن هذه الأخيرة هي خير دليل على ضياع التوراة الأصلية وتعرضها للتحريف والتبديل، كما تعرضت للحرق والتمزيق.

أفلا يدفعنا كل هذا للتساؤل عن أولى الأمم بالارتباط بنصها المقدس وجعله أصلا لمعتقدا ا وإطا لسلوكيا ا؟ أيعقل أن يتشبث غيرنا بما عندهم من نصوص مع عظيم علتها، فيحكمو ا في كل صغيرة وكبيرة؟ ونجعل نحن كتاب الهدى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وراء ظهورنا!

[50] الفصل ج 1 ص: 298 –299

عروض مختصرة

د. فتح ملكاوي

1 فرج،بسام.**الفكر السياسي عند ابن تيمية**. عمان: دار الياقوت،2000،(506 صفحات).

ينطلق الكاتب من النظرية المعيارية في جراسة الفكر السياسي الإسلام لدى شيخ الإسلام ابن تيمية، التي تلتزم بالتأصيل القائم غلى الضوابط الشرعية المبينة في أصول الفقه والمعارف الإسلامية. ويرى الكاتب أن من أهم مساهمات ابن تيمية في الفكر السياسي تقديمه أسسا في تعيين الولاة والحكام قائمة على اختيار الأصلح فالأصلح للمنصب، واستخدام الشدة واللين والجمع بينهما. بالإضافة الى دعوته الحكام الى استصلاح الأحوال، وبناء المؤسسات العلمية والادارية وغيرها لتوفير الكفاءات للدولة الإسلامية.

ولاحظ الماتب أن كثيراً من المستندات الشرعية الت يعتمد عليها علماء السياسة الشرعية مستندات ضعيفة لم تعط عناة في البحث والدراسة النقدية من قبل الباحثين قدموا بذلك تفسيرات مغلوطة للتايخ الإسلامي. كرست قبول الاستبداد السياسي، وقبول البغي العلمي.

ويخلص المؤلف الى ضرورة قيام الباحثين بسد الفراغ القائم فيما يتعلق بالنظرية الإسلامية في الحكم في الناحيتين العلمية والفكرية.

2 طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: **مساهمة** في **النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. الدار البيضاء:المركز الثقافي العربي عام 2000 (240 صفحة)

يحاول الكاتب من خلال هذا العمل خلق فضاء فكري تتحرك فيها معاني الدين وحقائقه بكفاءة استشكالية واستدلالية لا تقل عن الكفاءة التساؤلية والتدليلية لغيرها من المعاني والحقائق المقررة في عالم الممارسة الفلسفية.

والأصل الذي بنى عليه المؤلف هذا الكتاب هو الجمع بين الأخلاق والدين، قام فيه بنقد أخلاقي لمظاهر أساسية من الحداثة،ويصل الى أن الأخلاقية تفوق العقلانية في الاختصاص بالإنسان، وأن

الاخلاق لا تنحصر في أفعال كمالية لا حرج ف تركها، بل هي أفعال ضرورية تختل حاة الانسان بفقدها، ولا تنحصر في أفعال معدودة لا توسع معها، بل هي أفعال لا اية لها، وفيها يدرك اللامتناهي قبل أن يدرك في سواها. وأكد الباحث أن بحثه عمل حداثي حقيقي قام على الاجتهاد والابداع منطلقاً من حاجتنا الفكرية، وأنه عمل تجديدي يخرج عما ألفه التقليديون، وأنه استخدم استدلالية في مراجعة مفهوم الدين برده كله الى الأخلاق.

3 وصفي محمد رضا، الفكر الإسلامي المعاصر في ايران، بيروت: دار الجديد، 2001، (374 صفحة).

تتبع المؤلف في هذا الكتاب منجزات الثورة الدستورية الأولى في ايران 1905\1906 من الناحيتين الثقافية والسياسية، فالانتكاسات ايام آل لوي، وصولا الى التجدد الفكري والسياسي في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. وينصب النصف الثاني من العمل على مفكري الثورة وفقهائها وشيوخها ومرجعيتها وشبا ا. ويرى الكاتب أن هناك ميراثاً عرفانياً وكلامياً ومذهبياً ما يزال بوجوهه كلها مؤثراً، وأن الإيرانيين رغم تجربتهم مع الدولة والنظام ما يزالون شديدي الاهتمام بالتفكير النظري والنظر الفلسفي. وحاول المؤلف ان يجعل كتابه "عملا في التاريخ الثقافي والفكري"، وانطلق ف منهجيته من منطلق يقدم السببية التاريخية في تفسير التطور الفكري على سواها من السببيات. وقجم أيضا اضاءة على خطاب الفكر المعاصر من خلال اندراجه في التواريخ المختلفة التي اثرت فيه، واكد ان اسماه الإرث الايراني المزدوج (القومي \الاسلامي) لم يكن اقل شأنا في صياغة هذا الخطاب من المعطات التارخية البحتة والعكس صحيح.

4 بدوي عبد الفتاح، **فلسفة العلوم**. القاهرة: دار قباء 2001، (370 صفحة)

يدور الكتاب حول علاقة العلم بالفلسفة في مناظة كبرى بين المدرستين استغرقت القرن العشرين؛ المدرسة الأولى تضع الفلسفة في خدمة العلم وتقصر دوها على تحليل مفاهيمه وبنيته المنطقية والمبادىء التي يقوم علها ومنهجه التحليلي بقصد الكشف عن آلياته المعرفية التي تدفعه حينا الى التقدم، وآخر الى التعثر. والثانية التي تبناها المؤلف تطرح للنقاش قضية العلاقة بين العلم والفلسفة وا تمع من زاوة تعتبر الفلسفة فعالية انسانية اصلية تضاهي العلم ولديها القدرة على ان تقوم بدور المرشد له والرقيب عليه لتضمن للإنسان حسن توظيف نظرياته وانجازاته وتوقي بعض التطبيقات

الخطأ. ويتضمن الكتاب ثلاثة فصول: مدخل الى فلسفة العلم، والنظرية العلمية، ومذهب القانون العلمي.

5 عبد الوهاب المسيري، "**العالم من منظور غربي**" القاهرة: دار الهلال 2000، سلسلة كتاب الهلال رقم 602، (375 صفحة من القطع الصغير)

يعرض الكتاب قضية التحيز في المنهج والمصطلح باعتبارها اشكالية مهمة تواجه أي دارس، وتتعلق بمدى اتساق أو التناقض بين النماذج الحضارية والمعرفية المؤثرة في الواقع. ويقتح الكاتب انشاء علم عربي جديد يسمى فقه التحيز ثم يعرض لجوانب التحيز في النموذج الحضاري الغربي ويبين آيات تجاوز هذا التحيز تمهيدا لاقتراح نموذج بديل يسمسه نموذج التكامل الفضفاض، ويعرض مثالين يترسمان هذا النموذج: الانتفاضة الفلسطينية وبناء حدقة الحوض المرصود في القاهرة.

6 **تاريخ اسبانيا الإسلامية**، تأليف ليفي بروفنسال، وترجمة علي عبد الرؤوف البنبي وعلي ابراهيم المنوفي وعبد الظاهر عبد الله، ومراجعة صلاح فضل. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بمصر، سلسلة المشروع القومي للترجمة. 2000 (500 صفحة).

صدر الكتاب بالفرنسية عام 1944 وترجمه الى الاسبانية المستعرب اميليو غاريثيا غومث واضاف اله دراسة وافية عن "الأمويون وحضاة قرطبة". وهذه أول ترجمة عربية للكتاب. يتضمن الكتاب اضافة الى الدراسة المشار اليها ستة فصول عن فتح اسبانيا ومراحل تطور الخلافة الأموية في قرطبة، ويعد الكتاب المرجع الأهم عن العصر الاول لأسبانيا الإسلامية ويتميز عن غيره في الموضوع باحتوائه على فصول وملحوظات قيمة لم ترد في غيره، صححت كثيرا من الأخطاء وحدثت كثيرا من القضايا.

7 انتوني جيدنز، **قواعد جديدة لمنهج علم الاجتماع**، ترجمة د. محمد محي الدين ومراجعة د. محمد الجوهري. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة المشروع القومي للترجمة بمصر، رقم 214. 2000 (205 صفحات).

المؤلف مدير مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم ومستشار رئيس وزراء بريطانيا توني بلير، يعد الكتاب واحدا من أهم مؤلفات علم الاجتماع في نهاية القرن العشرين، ويمثل اول عرض متعمق لمبادىء نظرية الصياغة البنائية في علم الاجتماع. والكتاب معالجة نقدية لبعض المدار الفكرية الرائدة

في الفلسفة الاجتماعية تركز على آثار هذه الاتجاهات المختلفة في تفسير الفعل الانساني وقابليته للفهم، ثم ينتقل الى تطوير سلسلة من المفاهيم المهمة لفهم عملية انتاج واعادة انتاج ا تمع وينتهي الكاتب الى عرض مجموعة من القضايا التي عتبرها "قواعد جديدة" لعلم الاجتماع.

8- Emmanuel Maurice Wallerstein **The End of The World as We Know It: Social Science for the Twenty First Century.** University of Minnesota Press. 2000, 248pp.

عنوان الكتاب بالعربية (اية العالم كما نعرفه: العلوم الاجتماعية للقن الحادي والعشرين). يعرض الكتاب تقويما للأحداث المهمة التي حدثت في العقود الأخيرة من القرن العشرين. بما في ذلك حركات التحرر واعادة بناء النظام العالمي والأزمات التي تمر ا الرأسمالية الغربية وطبيعة التعغير الاجتماعي وسيرورته وعلاقته بالعلوم الاجتماعية. ثم يبين أثر هذه الأحداث في التحولات الفكرية التي تبعتها. وينتهي الكتاب بتحليل أساس للتحديات الفكرية التي تواجه العلوم الاجتماعية كما نعرفها اليوم ويقترح بعض الاستجابات لها.

9- Yaaacov Ro'I **Islam in the Soviet Union: From World War II to Perestroika.** New York: Columbia Univ. Press. 2000, 764pp.

عنوان الكتاب بالعربية "الإسلام في الاتحاد السوفيتي: منذ الحرب العالمية الثانية حتى البريستروكا". يعرض الكتاب بشكل موسع كيف قاوم الاسلام كل اشكال الاستئصال التي تعرض لها في الاتحاد السوفيتي في الفترة التي يغطيها الكتاب. ويركز على دور المساجد الرسمية والعلماء الرسميين اضافة الى المنظمات والعلماء الذين كانوا يعدون خارج القانون. واعتمد الكاتب على مؤلفات وكالة مراقبة الدن في النظام الشيوعي. ويعزو الكاتب صمود الاسلام الى موقعه المركزي في الحياة الاجتماعية وجهود الدعاة والعلماء غير الرسميين اضافة الى الدور العكسي للأسلوب الأهوج الذي مارسته السلطات. ويرى الكاتب أن سياسات جورباتشوف في البروستروكيا اعطت الإسلام دفعة قوية أكسبته الانطلاقة التي يعاني منها حكام دول آسيا الوسطى والقوقاز الآن ويحاولون ضبط انطلاقته بالأساليب التي استخدمتها من جاء قبل جورباتشوف.

10- Harold James **The End of Globalization: Lessons from the Great Depression.** Cambridge: Harvard Univ. Press. 2001, 288 PP.

عنوان الكتاب بالعربية " اية العولمة: دروس من فترة الكساد السابقة". يستقصي الكاتب ظاهرة العولمة السابقة التي حطمتها مرحلة الكساد العظيم والاضطراب السياسي في عقد الثلاثنيات، وذلك من أجل وضع قضية العولمة المعاصرة في سياق تاريخي. ويرى الكاتب أن المؤسسات قد تأثرت تأثراً

بالغاً بضغوط العولمة ونتائجها. كما أن المؤسسات التي تعاملت مع التكامل الاقتصادي لم تثخنها جراح الأزمات فحسب، بل أصبحت قنوات للتعبير عن مشاعر الامتغاض السياسي. ويعترف المؤلف بأن المشاعر الرافضة للعولمة اليوم آخذة في الانتشار، لكنه يتهي الى القول بأن أحد المكونات الأساسية لقومية الاقتصاد هي فترة الثلاثينيات ليس موجودا وهو حزمة فكرية محترمة من السياسات المعارضة للعولمة ونموذج قومي ناجح شبيه بالاتحاد السوفيتي أو ألمانا الحضارية. وسوف تنبىء الأيام عما إن كانت حزمة مثل تلك سوف تعود الى الظهور.

11- **Muslims and the West: Encounter and Dialogue,** Edited by Zafar I. Ansari and John L. Esposito. Islamabad: Islamic Research Institute and Washington DC: Center for Muslim-Christian Understanding 2001, 354 PP.

عنوان الكتاب بالعربية: "المسلمون والغرب: مواجهة وحوار". والكتاب هو مجموعة من اثنتي عشرة ورقة مختارة قدمت الى ندوة عقدت عام 1997م في الباكستان، بالتعاون بين معهد البحوث الإسلامية في الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد ومركز التفاهم الإسلامي المسيحي في جامعة جورج تاون في واشنطن. وهذه الأوراق هي محاولة جادة لفهم العلاقة المركبة بين المسلمين والغرب على مدى القرون السابقة؛ وبطريقة صريحة ولكنها رصينة ومتوازنة.

12- Berghan, Volker R. **America and the Intellectual Cold War in Europe.** Princeton: Princeton University Press, 2001, 362 pp.

عنوان الكتاب "أمريكا والحرب الفكرية في أوروبا"، لفوكر برجهان. وهو الى جانب كونه سيرة ذاتية للدوبلوماسي الأمريكي شبرد استون يعد وصفا للسياسات الثقافية للولايات المتحدة الأمريكية في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية. ويعرض الكاتب لحياة استون الذي عمل مع المخابرات الأمريكية في أثناء الحرب العالمية الثانية ثم ترأس العديد من المؤسسات الثقافية الأمريكية في أوروبا الغربية. ويركز المؤلف الشيوعية، ومواجهة ال اعات المعادية لأمريكا في أوساط المثقفين الأوروبيين. كما يؤكد على أهمية الدبلوماسية الثقافية والعلاقة الخفية بين المؤسسات الثقافية "الخاصة" والحكومة الامريكية، مشيرا الى الدعم المالي غير المعلن للمخابرات المركزية الأمريكية لمس الحرية الثقافية في أوروبا. والكتاب يساعد على فهم السيطرة الأمريكية على أوروبا بعد الحرب.

13- Shadid, Anthony. Legacy of the Prophet: Despots, Democrats, and the New politics of Islam. Westview, 2001, 340 pp>

عنوان الكتاب "ميراث النبي: الطغاة، الديموقراطيون، والسياسات الجديدة لإسلام"، لأنثوني شديد. يعتمد هذا الكتاب في مادته على تغطية الكاتب الصفحية للشرق الأوسط خلال فترة

التسعينيات من القرن الماضي. وتتناول هذه الدراسة في الأساس الاسلام السياسي في مصر بالإضافة الى السودان والأردن ولبنان وتركيا وايران وافغانستان وفلسطين. حيث يقدم الكاتب فرضية هامة وهي أن التطرف الإسلامي قد بلغ أوجه رغم اصرار شبكة بن لادن الارهابية وحركة طالبان الافغانية. وأن الجانب الأهم هو بروز الاسلاميين الذين يقدمون الخدمات الاجتماعية، ويبنون ا تمع المدني، وبمحض اراد م ينشطون ضمن الأنظمة السياسية القائمة في بلدا م. ويشير الكاتب الى أن تجربة فرض الاسلام السياسي من أعلى في السودان قد فشلت.

تقارير ومؤتمرات

تقرير عن الدورة الاقليمة حول
البحث التربوي وتطبيقاته في الدراسات الإسلامية
إربد\الأردن 1-5 نيسان

عمان- عبد الرحمن الحاج إبراهيم

يقضي المتخصصون في الدراات الإسلامية- كغيرهم في التخصصات الأخرى- سنوات طويلة في الدراسة والبحث والتأهيل العلمي في العلوم الإسلامية المختلفة. ذلك لأ م لا يمكن أن يقوموا بالعملية التدريسية ما لم ينجزوا ذلك باتقان،ولكن الوضع الصعب لمؤسساتنا الإسلامة التعليمية يجعل مروجها في نوعية الخريجين والباحثين ضعيفاً الى عدد المنتسبين إليها. ويعزو الدارسون ذلك الى عدم الاستفادة من البحث العلمي التربوي وتطبيقاته في مجال الدراسات الإسلامة، فهي التي تزودنا بالقدر الضروري لتطوير الخبرة التعليمية للمدرسين في المستوى الجامعي والعالي، وخصوصا وأن نماذج المدارس والجامعات تنتمي الى هذا العصر أكثر من العصر الإسلامي الوسيط.

من هنا أقامت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة(الإيسيسكو) وجامعة اليرموك الاردنية بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) "الدورة الإقليمية الأولى" ، التي شارك فيها نحو (35) أستاذا جامعياً وباحثاً أكاديمياً من مختلف أنحاء العالم العربي، دف توظيف البحث التربوي وآلياته وأدواته في تطور عملية التدريس الجامعي في الدراسات الإسلامية، وتطوير قدرات المشتغلين في هذه الحقل في تناول مناهج وأساليب البحث العلمي التربوي بما يخدم الأهداف من تدريس العلوم الإسلامية، يفتح الفرصة لتبادل الخبرات وشأن منبتها للتخصصات الإسلامية العلمية على اختلاف موضوعا ا، هذا فضلا عن مهمة الكشف عن مدى تميز (خصوصية) المنهجية الإسلامية في البحث والتفكير.

المنهجية (Methodology) بطبيعة الحال تضع مجموعة من الافتراضات حول المعرفة، حاول الدكتور فتحي ملكاوي (المدير التنفيذي للمعهد) أن يحددها في ورقته التي تناولت مفهوم "المنهجية الإسلامة" مؤكداً أن مصطلح المنهجية أقرب ما يكون الى فلسفة العلم أو فلسفة المنهج،

وعلى هذا فالبحث فيه من الأهمية يبحث يشغل محوراً أساسياً في "الأزمة الفكرية" التي تعاني منها الأمة الاسلامية، ذلك أ ا تتعلق بعملية التفكير "الإسلامي"، وطبيعة الفكر الناتج عنها، وترتبط بغايات الإسلام ومقاصده، ولذلك فهي في بعدها الفكري لا تنفصل عن الواقع والحياة التي يحاول الإسلام بناءها، فغاية الفكر الإسلامي –بطبيعة الحال- إقامة الحياة وفق منظوره الإسلامي".

مفهوم المنهجية هذا يسمح لنا بالقول بأن المناهج العديدة المتخصصة والمتمايزة بتمايز العلوم وا الات المعرفة تنبثق عنه، هذه المناهج التي قد تشترك في الواقع (أو تشترك فعلاً) مع مناهج أخرى منبثقة عن منهجيات يمارسها عقل آخر (لغير المسلمين)، على أن مساحة الاشتراك تبقى في حدود قواعد ومسلمات قادت الها الخبرة الانسانية. وعلى كل حال فبناء المنهجية يعتبر أمرا غير يسير، فهو أشبه بالصناعة الثقيلة قياسا الى البرامج العملية والمناهج البحثية الجزئية، وهي ذا المفهوم، السبيل الى صياغة الإسلام وتقديمه بوصفه مشروعاً حضارياً متكاملاً.

وتبدو الحاجة الى استكشاف "المنهجية الاسلامية" من المشكلات ولا صعوبات التي تعاني منها البحوث الاسلامية في ميادين العلوم الاجتماعية على وجه العموم، فثمة ندرة في الانتاج العلمي المتميز للفكر الاسلامي في هذا ا ال، وتبقى المسؤولية الأساسية على مؤسسات التعليم الجامعي باعتبارها المراكز الأساسية للبحث العلمي.

ويخلص الملكاوي الى ان غياب الإسهامات الإسلامية عن الخبرة الإنسانية المعاصرة في البحث، وغياب البيئة العلمية للبحث في البلدان الإسلامية، يجعل بعض الباحثين غير المسلمين أقدر احيانا، حتى على بحث القضايا الاسلامية من الباحثين المسلمين.

إن معظم المناهج السائدة في البحث اليوم، مناهج وضعية، حتى البحث في القضايا الإسلامية يتم غالباً بمناهج وضعة، تستبعد اعتبار الدين من المصادر الدينية، والعقل المسلم لا يملك إلا أن يستدخل البعد الديني في محاولته لبناء منهجية البحث، لكن هذا البعد الديني في مناهج البح ما زال يحتاج الى الدرس والتفصيل.

الباحثون في مجال الدراسات الاسلامية يمثلون اهمية خاصة، لأ م أكثر اتصالا بثقافة الامة، واكثر قدرة على بعث مخزو ا الحضاري اذا اتفق إعدادهم. لقد استطاع العقل المسلم عبر عصور الازدهار الإسلامي ومن خلال دعوة الاسلام الى العلم وتفتحه على ثقافات الآخرين أن يرسي قواعد التأصيل

الثابت لمناهج البحث المختلفة والتي استخدمها بكفاءة في شتى ما أنتجته من علوم نظرية وتطبيقية. واذا كان المسلمون قد استخدموا مناهج بحثية مختلفة فقد استخدموا تلك المناهج من خلال منهجية اسلامية متميزة. وإن نجاح العالم الغربي العلمي والحضاري طوال القرون الأربعة الأخيرة انما هو ثمرة لتطوير مناهج البحث التي أخذها عن المسلمن، واذا كان كذلك فاستعمالنا للمناهج الغربية هو في الواقع "بضاعتنا ردت الها" ولأ ا بالرغم من نموها الجديد في انقالها الى الغرب، فقد بقيت محتفظة بأصلها، على الرغم من أ ا أيضاً انفصلت بالكامل عن المرجعية الإسلامية المنهجية، وعلى الباحثين أن ينتبهوا الى هذا التحول.

في غيبة الدين استطاع الغرب طوال القرون الأخيرة أن يبلور لنفسه فلسفات حاكمة للبحث في العلوم الاجتماعية، وكل وفلسفة كان لها أثرها في المنهج وأدواته وموضوعاته البحثية وأولوية هذه الموضوعات،إن وجود فلسفات حاكمة لا تكفي وحدها لدراسة العلوم الاجتماعية بحكم محدوديتها المعرفية، وأنه من الأفضل أن تتعاون تلك الفلسفات في دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية. ويجب تقديم منهجية اسلامية قادرة على احداث هذه التعاون والتكامل. حاول الدكتور عبد الرحمن النقيب في ورقته لهذه الدورة التركيز على العناصر التي تتألف منها المنهجية،بدءاً بالعنصر المفاهيمي (Conceptual Element) حيث أشار الى أنه لم يعد مقبولا أو معقولا أن نتحدث عن التربية الاسلامية ونظل نستخدم مفاهيم الغير دون نقد أو تمحيص أو اخضاع لخصوصيتنا الثقافية والحضارية.

يضيف النقيب الى عناصر المنهجة العنصر النظري الفلسفي (Theoretical) حيث لكل منهجية عناصرها الفلسفية والنظرية التي يقوم عليها، ويمكن اختصار تلك العناصر النظرية في خصوص المنهجية الإسلامية ب"الوحي" كمصدر أصيل من مصادر المعرفة، والعلاقة القائمة بين الوحي والفسلفة والعلم، ونظرة الإسلام الى الكون والانسان والمعرفة والأخلاق وا تمع، أما قواعد التفسير (Rules of Interpretation) وهي التي تحدد كيف يمكن أن تصنف الظاهرة (وهي في موضوع الدورة الإقليمية هذه الظاهرة التربوية) التي تتم ملاحظتها، تحتاج المنهجية الإسلامية في الواقع الى كثير من الدراسات والبحوث لنقد أخطاء قواعد التفسير في كل ما كتب من رسائل وبحوث التربية. كما لا بد أن تفسر أبحاثنا التربوية ظواهر تربوية هامة تتصل بالأمة.

العنصر الأخير من عناصر المنهجية هو تحديد الإشكالات والمضلات الأجدر بالتناول (Puzzling Element) ذلك أن الأخذ بالمنهجية الإسلامية سوف يحدد للباحثين والدارسين

المشاكل البحثية التي تستحق الدراسة والتي سوف تسهم في مجال التنظير أو مجال التطبيق (التربوي هنا). سوف تكسب هذه المنهجية الإسلامية الباحث حساً إسلامياً يحدد به ترتيب أهمية الأبحاث التي ينبغي أن يقوم ا في حياته.

إن عنصر تأكيد الوجود (Ontologic Predictive) ما يزال غامضاً، ولكن اجمالاً يقصد به الجهود التي يبذلها اعضاء ا تمع العلمي المتبني لمنهجية من أجل تأكيد وجود تلك المنجية واثبات مدى فاعليتها لدراسة المشكلات البحثية والدعوة لتلك المنهجية الإسلامية ما زال ضعيفاً يحتاج الى جيل من الرواد التربويين الذين يؤمنون بتلك المنهجية، ويبقى أن ازدواجية التعليم في عالمنا العربي والإسلامي تلعب دوراً رئيسياً في إعاقة تقدم هذه المنهجية.

الدكتور ناصر الخوالدة قدم ورقة في منهجية البحث التربوي بموازاة مناهج البحث في العلوم الانسانية الأخى، وخصوصيتها التطبيقية العلمية في ميدان الدراسات الاسلامية، وخلص الخوالدة الى أن الاشتغال بمنهجية البحث التربوي تنمية القدرات لدى الباحثين والدارسين على فهم وادراك انواع البحوث المختلفة، والإلمام بالمفاهيم والأمسس والأساليب التي يقوم ىعليها البحث العلمي، وتزويدهم بالمعرفة والمهارات الضرورية التي تجعلهم اكثر قدرة على تصميم بحوثهم واعدادها على اسس منهجية بحثية، ذلك ان واقع تدريس العلوم الاسلامية في الجامعات ما يزال ينقصه الكثير من التطبيقات التربوية لذلك قدم الدكتور عبد الناصر ابو البصل (عميد كلية الشريعة\جامعة اليرموك) قراءة نقدية للأدبيات التي تتناول واقع تدريس العلوم الاسلامية في الجامعة. وخلص الباحث الى ضرورة اجراء مسح ودراسة للأدبيات التي تتحدث عن واقع التعليم الشرعي في الجامعات والمؤسسات التعليمية لمعرفة اتجاه هذه الدراسات بالتحديد، وضرورة تنفيذ ما تتوصل اليه الابحاث التربوية في مجال اصلاح التعليم الاسلامي في الجامعات.

الاسئلة التي تعترض المدرسين في حقل العلوم الاسلامية فيما يتعلق بالبحث التربوي عديدة، لا تتوقف، فإذا كنا عرضنا "للمنهجية" وللمناهج البحثية، وتبقى المشكلة في تخطيط المناهج والسؤال يلح هنا عن طبيعة البحث المتعلق تخطيط المناهج تدريس العلوم الاسلامية في الجامعات؟

تتسم المناهج التعليمية في معظم الجامعات الاسلامية بالتركيز على المعرفة الشرعية الصرفة بالتالي فهي مل المعارف الضرورية الأخرى، كما تكرس في الوقت ذاته ازدواجية التعليم، وتتسم أيضاً بالتقديس للتراث أو ما بشبهه وهو الأمر الذي يقتل القدرات الابداعية التي تقوم اساسا على حس

نقدي، كما تتسم تلك المناهج بشكل واضح ببعدها عن الواقع ومناقشة مشكلاته على حساب الماضي والتعبدي على أهميتها. ومن الطبيعي اذا أن يكون اهمال تنمية الفكر الابداعي احدى أهم الخائص المتعلقة بالمناهج التي تقدم الشرعية، هذا فضلاً عن عدم اعتمادها على مناهج الدراسات الاسلامية على نظرية منهجية واضحة، كما ان يسمى ب " المنهج الخفي" وهو تأثيرات المدرس خارج المنهاج التدريسي التي تلقي بظلالها العميقة في التأثير بسيرورة المنهج التطبيقية, لقد رصد الدكتور توفيق مرعي هذه السمات جيدا وكشف عن ان واقع مناهج الدراسات الاسلامية تفتقر الى تحديد الأهداف التربوية العامة كما تفتقر الى التنوع، ولا تم بصياغة هذه الأهداف صياغة سلوكية محددة يمكن قياسها. هذا وتشيع الاساليب التقليدية في التدريس والتي تعتمد اسلوب المحاضرة والتلقين، وبالتالي فهي تقلل اجمالاً من طرق التدريس الحديثة والنظر اليها من زاوية ضيقة باعبارها من منتجات الفكر الغربي رغم أن معظمها يمتلك اصولا تربوية اسلامية! وهكذا على الجانب المعرفي للمتعلمين، ويفتقر الى أدوات التقويم وأساليبه التربوية المتطورة.

هذا في وقت كان فيه مناهج البحث عند قدماء العلماء المسلمين تتعلق بالعمل أو اصطلح عليه ب "العلم النافع"، وتتسم بالجمعلا بين القيمة الخلقية والواقع، وبين القيمة الروحية والقيمة المنهجية، وبين القيمة الحوارية والبحث المشترك عن الحقيقة، وتتكامل منهجهم كما تتكامل علومهم، وبحيث لا يمكن النظر اليها دون اعتبار تدخلها وترابطها.

الجامعات الحديثة الآن تعتبر المنهاج بوصفه نظاماً للتعليم، هذا النظام يتكون من عناصر أربعة هي الاهداف والمحتوى والأنشطة والتقويم، ويعتمد على الأساس النفسي والأبستمولوجي (المعرفي) والاجتماعي والفلسفي القيمي، ويمر المنهاج بعملية التخطيط والتنفيذ والتطوير والتقويم على كل الاحوال – كما يقول الدكتور مرعي – فإن علينا التكييف المنهاج وعناصره واسسه ومراحل بنائه وفقاً للخصائص الاسلامية، فقد صيغ مفهوم المنهاج على أرضية تتصل بالواقع الغربي فلسفياً وقيمياً واجتماعياص ونفسياً ومعرفياً!

ان اعتماد التعليم التربوي في الجامعات الاسلامية على "التعليم" يعتبر عائقاً حقيقياً في النظرية التربوية، الحديثة التي تعتمد مفهوم "التعلم" وفي كل الأحوال فإن هذه العملية التعليمية\ التعلمية في الجامعات لا تطبق البحث التربوي لإنجاز أفضل النتائج،ومن م كان الضرور –كما يؤكد شيق علاونة- أن يكتسب المشتغلون في الحقل التعليمي (الجامعي خصوصاً) للدراسات الاسلامية مهارة البحث التربوي

وادائها العملي، وهكذا فقد اهتمت ورقة العلاونة بتفصيلات البحث المتعلق بأنشطة التعلم والتعلم الخاص بالدراسات الإسلامية.

ثمة معضلة أخرى تتعلق بالوسائل التقنية الحديثة وتوظيفها في تدريس موضوعات الدراسات الاسلامية، حيث ما زا ينظر اليه على انه ليس من أولويات التعليم، وما زالت المشاريع المتعلقة به لم تتبلور بعد، كما يؤكد الدكتور خالد الصمدي في بحثه عن "واقع وآفاق البحث في التقنيات الحديثة وتوظيفها في تدريس موضوعات الدراسات الاسلامية". وقج ساهم في ذلك بعد المشتغلين بالتقنيات الحديثة عن تخصص الدراسات الاسلامية، باعتبار هذه الدراسات ليست الا مجالاً نظرياً يغيب فيه التطبيق، ولعله يأتي في سياق العلوم الانسانية التي تعاني من المشكلة ذا ا .

وبطبيعة الحال فإن أسلوب تدريس العلوم الاسلامية نفسه يهمش استعمال التقنيات الحديثة كجزء من العملية التعليمية، فثمة طغيان للأسلوب الاسلامية. ولعله يتحمل المسؤولية الأكبر في توظيف هذه التقنيات في هذا ا ال، وهكذا ييجعو الباحث د. الصمدي الى ضرورة تشجيع هذه النوع من البحث وادخاله في الدرجات الجامعية العليا (الماجيستير والدكتوراه) حتى يمكن تطويره بشكل أكثر جدية. ويشار هنا الى "المركز الغربي للدراسات والابحاث التربوية الاسلامية" تطوان\ المغرب، باعتباره المركز البحثي الأول المتخصص بتطوير التقنيات الحديثة المتعلقة بتدريس العلوم الاسلامية.

ويؤكد الدكتور محمد ذبيان غزاو في ورقته عن "البحث المتعلق باستخدام التقنيات الحديثة في تدريس موضوعات الدراسات الاسلامية" أن المنهاج الدراسية ركزت على البعد التشريعي والتوثيقي، وبالتالي فمن الضرور بمكان تعزيز الاهتمام بمفهوم التقنيات الحديثة ووظائفها وأهميتها، ودعا الغزاوي المتخصصين بالبحث التربوي الى اجراء البحوث التي يستفاد منها عملياً في هذا ا ال، محذراً من استخدام برامج جاهزة لم تدرس بعناة على معايير تربوية.

يبقى أن التقويم (العنصر الأساسي في العملية التدريسية) يتطلب معرفة متخصصة في مجال القياس والتقديم بشكل خاص، وأدوات البحث بشكل عام، ويلاحظ الدكتور أحمد عودة (عميد كلية التربية\جامعة اليرموك) أن ثمة انخفاض بالغ في الدراسات التقويمية في مجال الدراسات الاسلامية، وأن ما أنجز من بحوث يقتصر على مساهمات الباحثين من أعضاء هيئة التدريس لأغراض استكمال متطلبات الدرجة العلمية أو الترقي الاداري، وفي كلتا الحالتين يكون البحث مصيره النسيان،ومن

الناحية العلمية تتصف معظم هذه البحوث بالضعف، وتعتمد مبادرات فردية خاضعة لمحددات زمنية اقتصادية.

الدكتور عبد الجار محمد سعيد حاول انجاز تطبيق للبحث التربوي على مادة "الثقافة الاسلامية" في الجامعات التي تعتبر واسعة الانتشار على صعيد التعليم الجامعي، معتمداً على الملاحظات والاستنتاجات المتعلقة بمؤلفات الثقافة الاسلامية والقائمة على "الاستقرار الناقص". وقد تبين له حجم التباين في اقضايا المفصلية بين مؤلفات الثقافة الاسلامية وأصول البحث التربوي، فمعظم تلك المؤلفات –مثلاً– لا تصدر عن مشكلة بحثية! ولا يتضح لها أهداف تعليمية، وغائمة المصطلحات وبالتالي المضمون، ولا تراعي الفروق ف التخصصات... الخ.

واذا كانت هذه الدورة الاقليمية الأولى قد اثبتت بالفعل مدى المسافة الفاصلة بين البحث التربوي وواقع التدريس الجامع للعلوم الاسلامة، فإنه من الضروري أن تعقد الدورة الثانية عن (خصائص الدراسات الاسلامية وأثرها على البحث التربوي) حتى تكتمل الحلقة في تبادل الخبرات وتنشيط البحث التربوي.

حلقة
"شيخ الاسلام ابن تيمية:
مشروعه الاصلاحي وانجازاته العلمية"

ضمن اطار علاقات التعاون بين المعهد العالمي للفكر الاسلامي وجامعة مؤتة في الاردن عقدت حلقة دراسية بعنوان : " شيخ الاسلام ابن تيمية: مشروعه الاصلاحي وانجازاته العلمية"، وذلك يومي الاربعاء والخميس 3،4 محرم 1422 هـ والموافق 28،29 آذار 2001م.

انطلقت ورقة العمل من ان شيخ الاسلام ابن تيمية، رحمه الله، من أهم العلماء المسلمين الذين امتد تأثيرهم في الجهود الاصلاحية في التاريخ الاسلامي على توالي القرون من بعده حتى الوقت الحاضر.

لذلك فإن شخصية ابن تيمية، وما حققه من انجازات، وما ترك من تأثير على الساحة الفكرية الاسلامية جديرة ان تكون موضع الدراسة والتأمل والاعتبار، وبخاصة وأن الاهتمام المعاصر بابن تيمية قد ركز على جوانب محدودة من اسهاماته، بينما بقي العديد من هذه الجوانب خارج دائرة الاهتمام.

و ـدف هذه الحلقة الدراسية الى توجيه الضوء على تلك الجوانب التي لم تنل العناية الكافية من شخصية ابن تيمية وانجازاته متجنبة تكرار الجهود التي بذلت سابقاً في دؤاسة ابن تيمية، ومتجاوزة تلك الجهود التي اقتصرت على الدفاع والاطراء، ذلك بالتعرض لوجوه التميز والابداع، ووجوه النقص والقصور التي أعاقت تحقيق أهدافه الاصلاحية. كما تحاول أن تبني صورة متكاملة عن مشروع ابن تيمية الاصلاحي من خلال قراءة متأنية تتصف بالأمانة والموضوعية، وتعين على فتح آفاق جديدة في فهم واقع الامة في عهد ابن تيمية واستجابته لذلك الواع، وانعكاسات ذلك على مسيرة الفكر الاسلامي حتى اليوم الغد. أما محاور الحلقة فقد اشتملت على ما يلي:

شيخ الاسلام ابن تيمية: ظروف نشأته وطبيعة عصره

شخصية ابن تيمية

النظام المعرفي عند ابن تيمية

مناهج البحث عند ابن تيمية

سلفية ابن تيمية: مفهومها ودلالا ا العلمية

ملامح الرؤية الاصلاحية عند ابن تيمية

ابن تيمية والحركات الاصلاحية الحديثة والمعاصرة

الفكر التربوي عند ابن تيمية

وقد اطلعت اللجنة التحضيرية على جميع البحوث التي قدمت للمشاركة في أعمال الحلقة، وقامت برد بعضها بسبب عدم ارتقائها الى المستوى العلمي المطاوب؛ وكان محصلة البحوث التي أدرجت في الحلقة تسعة عشر بحثاً. وقد قدمت هذه البحوث على مدار يومين، تضمن اليوم الأول جلسة الافتتاح والجلسة الأولى من الحلقة وقد قدمت أربعة بحوث في هذه الجلسة تبعها التعقيب والمناقشات. أما اليوم الثاني من الحلقة فقد تضمن أربع جلسات قدم فيها خمسة عشر بحثاً.

وقد تحدث في جلسة الافتتاح نيابة عن المعهد العالمي للفكر الاسلامي الدكتور فتحي ملكاوي المدير التنفيذي. حيث أشار الى أن هذه الحلقة تقع في جملة نشاط للمعهد يستهدف تسليط الضوء الى تلك الجوانب التي لم تنل العناية الكافية من شخصيات العلماء المصلحين في تاريخ هذه الأمة باعتبار أن جهود الاصلاح والتغيير التي تتطلع اليها أمتنا تسعى من خلالها الى تحقيق النهوض الحضاري الذي يعيد اليها حضورها الفاعل في عالم اليوم وقدر ا على رفد الحضارة الانسانية وترشيدها مستعينة بما لديها من هدي إلهي وتجربة تاريخية غنية.

وتحدث الاستاذ الدكتور عيد الدحيات رئيس جامعة مؤتة حول نشأة شيخ الاسلام ابن تيمية وبيئته الاجتماعية وتكوينه الفكري السياسي. الذي استند الى منهج واضح له اساسان: العمل الى العودة بالإسلام فكرياً وسياسياً الى عصره الأول عصر الرسول (ص) ، والجرأة في الحق، وهي ضرورية لتحقيق الأساس الأول.

ولم يكتف ابن تيمية بالجهاد بأسلحة العلم والقلم واللسان، وانما جرد سيفاً، وقاد الجموع لقتال التتار الذين أغاروا على ديار الاسلام. لقد كان مثال العالم ا اهد الذي كرس حياته كلها للإسلام ونصرة قضاياه.

وبعد اية جلسة الافتتاح بدأت جلسات الحلقة، حيث عرضت البحوث في الحلقة على النحو التالي:

الجلسة الأولى

الورقة الأولى: "مبحث المعرفة والمنهج وفكر ابن تيمية"

قدمها الدكتور أنور الزعبي، وأكد الباحث أن ابن تيمية درس المنطق دراسة مستضيفة لا ـدف تخطئته أو نقضه جملة وتفصيلاً كما هو شائع وإنما ـدف بيان عوار بعض الأحكام التي تطلق عليه وعوار بعض مدخلاته ومخرجاته وآلياته. وأضاف أن ابن تيمية كان يرى أن أي انجاز معرفي، عندما يكون حقاً في نفسه، ومن أي مصدر كان، فإنما هو آية من آيات الخالق لا يمكن لها أن تتعارض والشريعة، وإن من مهام العالم المسلم الحق هو أن يكثر من الوقوف على هذه الآيات والشواهد التي ستثبت، في النهاية، إن ما جاء به الرسول عليه السلام هو الحق.

الورقة الثانية: "شخصية ابن تيمية وحياته"

قدمها الدكتور محمود وتطرق في بحثه هذا الى ظروف نشأة شيخ الاسلام، معرجاً على اسمه ونسبه ومكان وتاريخ ولادته وصفاته الخلقية والعلوم التي درسها ثم العصر الذي عاش فيه ابن تيمية وتأثيره عليه، والثورة في التأليف التي حدثت في عصره.

الورقة الثالثة: "منهج ابن تيمية في تقدير الأفعال بين العقل والنقل"

قدمها الدكتور عبد ا يد النحار، وذهب الباحث في ورقته الى أن ابن تيمية مثلما عرض لوجهة التيار العقلي في تقدير أفعال الانسان منسوبة الى أصحا ا ثم نقدها عرض أيضا لوجهة نظر النقليين ونقدها مستبقياً من الوجهتين بعض ما رآه حقاً منهما ومفنداً ما رآه ضعيفاً من الآراء بأدلة نقلية وعقلية، عامداً في ذلك الى المقارنة بين الوجهتين مقارنة ما تظهر ما مالت به كل منهما الى الشطط من الأفكار لينتهي من ذلك كله الى شرح رأيه في القضية كما رآه رأياً وسطاً يتلافى التطرف الذي أظهرته المقارنة بين الوجهتين ويتلافى بالتالي ما يفضي اليه ذلك التطرف من المساوئ في التصور والسلوك.

الورقة الرابعة: "مصادر الادراك المعرفي بين ابن تيمية وغيره من الاصوليين"

قدمها الدكتور سعد الشثري، حيث أشار الى أن شيخ الاسلام يرى أن الدليل هو الموصل الى المقصود سواء كان ظنياً أو قطعياً، ويرى أن الخلاف في هذه المسألة اصطلاحي، وأن الله عز وجل يجعل الدليل مؤثراً في انتاج المطلوب خلافاً للمعتزلة القائلين بأنه منتج بنفسه، وخلافاً للأشاعرة القائلين بأنه غير منتج. ويضيف الباحث الى أن ابن تيمية يرى الناس يتفاوتون في استفادة الادراك من الدليل بحسب صفات نفوسهم بل إن الانسان الواحد يتفاوت في ذلك ما بين زمان وآخر بحسب اختلاف صفات نفسه وهذا رأي السنة خلافاً لغيرهم من المتكلمين.

الجلسة الثانية:

الورقة الأولى: "أسباب رفض ابن تيمية لطرق الاستدلال الكلامي"
(الاعتماد على الألفاظ ا ملة المتشا ة نموذجاً)

قدمها الدكتور محمد بنتهيلة، حيث أشار الى أن ابن تيمية أسس منهجه المعرفي على قاعدة "موافقة العقل للنقل"، فبين أن المضامين الحقيقية التي تتضمنها المنقولات الثابتة لا يمكن أن تعارض النتائج التي تثبتها الأدلة العقلية الصحيحة. وبسبب ذلك وسم طرق الاستدلال الكلامة بالانحراف والضلال، وعمد الى بيان أهم جوانب الفساد في الأدلة العقلية التي استدل ا المتكلمون للبرهنة على صحة معتقدا م ومواقفهم.

الورقة الثانية: "الأصالة المنطقية في فكر ابن تيمية"

قدم هذه الورقة الدكتور محمد عواد، ووجد في بحثه هذا الى أن ابن تيمية رفض ال عة الواقعية في المنطق الأرسطي كو ا جعلت المفهومات التي يخترعها العقل الانساني كيانات واقعية توضع وراء الوجود الطبيعي بما هي علل له ولم ينجح أرسطو في التخلص منها وترتب على هذا الأمر صيرورة المنطقي وجودياً تسليماً بأن للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة التي يزول معها كل تفاضل بينهما فيرتد الوجودي الى المنطقي.

الورقة الثالثة "المنهج عند ابن تيمية"

قدمها الدكتور محمد بن صالح الصالح، حيث أشار الى أن شيخ الاسلام ابن تيمية اعتمد في منهجه أساساً على كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه، وما صح عنده من سنة الرسول (ص) ، ثم على آراء الصحابة، على أنه لم يهمل العقل اعتمادا منه على النقل، انما أعمل العقل أيضاً، ولكن في حدود وبشروط، ولعل عبارته "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" توجز اتجاهه الفكري، الذي يقوم على العمل على توفيق وايجاد وحدة تقوم على تآلف العقل والنقل.

الورقة الرابعة: "فكر ابن تيمية الاصلاحي – أبعاده الفلسفية"

قدمها الدكتور أنور الزعبي نيابة أبي يعرب المرزوقي الذي تعذر حضوره. وأشار الباحث الى أن أعمال ابن تيمية تعتبر منجماً ثرياً من الفتوح النظرية الثورية التي تجعله فيلسوفاً كبيراً يحاول علاج مآزق الفكر العربي الاسلامي التي اجتمعت كلها في مأزق رئيس هو الفصام الذي لا زلنا نعيشه الى اليوم والذي جعل ثقافتين تعيشان "حرباً باردة" دائمة بين العقل وعلوم الدنيا والنقل وعلوم الآخرة والمحاولات العقيمة للتوحيد بينهما توحيداً خارجياً وشكلياً.

الجلسة الثالثة

الورقة الأولى: "الفكر السياسي عند ابن تيمية"

قدم هذه الورقة الدكتور محمد الغرايبة، وتضمنت دراسته جوانب كثير في فكر ابن تيمية السياسي أبرزها في تعريف الخليفة، وبين حكم نصب الخليفة، بالشورى. وأنواع الخلافة: خلافة نبوة استوفت كافة شروط الخلافة، ويمثلها الخلفاء الراشدون، وخلافة ملك، لم تستوف جميع شروط الخلافة تمثلت في الخلافة الأموية والعباسية.

الورقة الثانية:"الفقه الاقتصادي عند ابن تيمية"

قدمها الدكتور محمد العمايدة. وجاء هذا البحث لإلقاء الضوء على الجانب الاقتصادية في فقه شيخ الاسلام ابن تيمية من خلال استعراض جوانب من فقه ابن تيمية تختص ـذا العلم، نذكر منها: المشكلة الاقتصادية، الاستهلاك وضوابطه، الملكية، العمل والعمال، ضوابط التبادل، العقود الاستثمارية، التسعير والأثمان، ضوابط السوق الأخلاقية، الحسبة وتدخل الدولة في ا ال الاقتصادي، المصارف في فقه ابن تيمية، وأخيراً مالية الدولة.

الورقة الثالثة:"نماذج من جهود ابن تيمية في التصحيح"

وذكر نماذج من جهود ابن تيمية في التأصيل والتصحيح والمنهجية التي واجه ا مشكلات عصره، التي من شأ ا أن تحرك القوى الحية في الأمة، وتبصر بالطريق لمن يريد الإسهام في الدفعى بالأمة الى النهوض، لتستعيد شهودها الاسلامي الذي فقدته.

الورقة الرابعة: "الفراغ الدستوري وآلية شغله في منهج ابن تيمية"

قدمها الدكتور خالد الفهداوي، بعد أن جال الباحث في منهجية ابن تيمية في أخطر القضايا ألا وهي قضية الحكم. وخلص الباحث الى أن ابن تيمية لم يستطع ملأ لفراغ الدستوري لعدة أسباب منها: كانت جهوده فردية، لم يكن الخطاب الديني وخاصة السياسي منه على مستوى المرحلة فأنشأ ذلك لشيخ الاسلام الخصوم من داخل الصف الاسلامي.

الجلسة الرابعة

الورقة الأولى: "الاثر بين المنظومة الدلالية والمنظومة الفكرية عند ابن تيمية"

قدمها الدكتور أمان أبو صالح، حيث أشار الى ان ابن تيمية بعد احد ابرز ائمة المسلمين وعلمائهم وفقهائهم. وأياً كان الاختلاف حول ما صاغ من منظومة فكرية، فإن منظومته الفكرية توسم بالتماسك والثبات والعمق والانسجام. ومن بين أهم الأصول التي استند اليها أصل يتصل بالمنظومة اللغوية بعغامة وبالدلالة منها بخاصة.

الورقة الثانية: "نظرية المعرفة عند ابن تيمية"

قدمها الاستاذ عباس معازر، ويذهب الباحث في ورقته الى أن معرفية ابن تيمية تنبني على أساس من التواشج القائم ما بين المعرفة النازلة والمعرفة الصاعدة، أي بين معرفة الوحي المتمثلة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وبين المعرفة الناتجة عن تفكر وتدبر وتعقل واستنتاج وتحدث الباحث أيضاّ عن ضرورة "تحديد حجر الأساس المعرفي لدى ابن تيمية".

الورقة الثالثة:"ابن تيمية بين حقيقة الت يه و مة التجسيم"

قدمها الدكتور أمين البطوش، وتناول الباحث جانب من فكر ابن تيمية المتعلق بالتشبيه والتجسيم من خلال توافقه مع الكتاب والسنة. وتناول الباحث أيضاً قواعد المذاهب ا سمة كما اوردها كتاب "الكاشف الصغير عن عقائد ان تيمية". وناقش الباحث تلك القواعد وموقف ابن تيمية منها.

الورقة الرابعة:"جوانب من الاصلاح الفكري والعقدي عند ابن تيمية: السحر،التنجيم ، الكهانة، العرافة"

قدمها الدكتور محمد الزغول، وعرج الباحث في ورقته على ذكر أدلة ان تيمية في موضوع افت المنجمن وفي نسبة علمهم الى الانبياء، كما عرض للأمثلة التي قدمها ابن تيمية من التاريخ الاسلامي فيما نسب الى بعض الأئمة وكذب عليهم.

الجلسة الخامسة

الورقة الأولى: "ابن تيمية وشد الرحال الى المسجد الاقصى"

قدمها الاستاذ ابراخيم مهنا، حيث أورد ف بحه اقوال وفتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية حول شد الرحال الى المسجد الاقصى، وبحث الافتراءات التي أوردها بعض الكتاب من اليهود على ابن تيمية من أنه قلل من مكانة القدس.

الورقة الثانية: "الخصومة العلمية عند ابن تيمية"

قدمها الاستاذ محمد وسام، ورأى الباحث أن شيخ الاسلام سلك مسلكاً فريداً ظهر بوضوح في كتبه وردوده وهو تأكيد على مسألة العذر بالجهل والــتأول وغيرهما مما يعذر به فلا يكاد يناقش مسألة اختلف فيها العلماء وأثير حولها ال اع وكثر التفكير والتفسيق أو التبديع بسببها إلا ويركز على قضية العذر وينبه الى أن هناك فرقاً بين كفر النوع وكفر الشخص والكلي والجزئي والتجريد والتشخيص والمعنى والذات.

الورقة الثالثة: "الفكر الاسلامي في العصر الوسيط من الغزال الى ابن تيمية"

قدمها الاستاذ زكي الميلاد، وتعرض في ورقته هذه الى الانقسام في المنازع بين الغزالي وابن تيمية الذي يظهر في الفكر الاسلامي المعاصر، فهناك من يرتبط بالغزالي وينتقد ابن تيمية وهكذا العكس، وبين أن الخلفيات إما ترجع الى نزاعات صوفية وأخرى سلفية أو تتعلق بخلافات كلامية بين أشعرية وحنبلية.

ندوة الاسلام والمواطنة

نظم المعهد العالم للفكر الاسلامي- مكتب فرنسا يوم الاثنين 2001\6\14 بباريس ندوة بعنوان "الاسلام والمواطنة" تناولت ثلاث محاور : المحور المفهومي:الدين والمنظومة الاخلاقية والمواطنة. المحور القانوني وحقوقها. المحور السياسي: المواطنة والعولمة.

شارك في المحور الاول كا من د. محمد المستيري المستشار الاكاديمي للمعهد العالمي للفكر الاسلامي ومدير مكتبه بباريس، والاستاذ هشام عرافة مدير معهد الدراسات الاسلامية بباريس، والاستاذ آلان قراش رئيس تحرير صحيفة لوموند دبلوماتيك،ود. رضا الشابي متخصص في الفلسفة السياسية. زترأس الجلسة الأولى د. أسامة خليل رئيس معهد اللغة والحضارة العربية.

وشارك في المحور الثاني كل من د. هيثم مناع باحث في الاسلاميات، ود. أحمد جاء بالله عضو ا لمس الاوروبي للإفتاء والبحوث، والاستاذة جوسلين سيزاري باحثة في المركز الوطني للبحوث العلمية بفرنسا، وبجامعة هارفاد بالولايات المتحدة الامريكية، ود. عبد ا لد التركي أستاذ بجامعة السربون ورئيس قسم الفقه وأصوله. وترأس الجلسة الثانية د. محمد المستيري.

وشارك في المحور الثالث كل من الاستاذة حليمة بومدين نائبة في البرلمان الاوروبي، والاستاذ غالب بن الشيخ نائب رئيس الندوة العالمية للأديان من أجل السلام، والاستاذ أحمد بوزيد مسؤول قضايا الشرق الاوسط في حز الخضر الفرنسي، ود. محمد الغمقي صحفي وباحث في العلوم السياسية. وترأس الجلسة الثالثة الاتاذ توفيق مثلوثي مدير راديو البحر المتوسط.

وقد كان الحضور مكثفا، يقارب 150 من الباحثين والمهتمين بقضايا الفكر الاسلامي وواقع الاقليات المسلمة، مع الاشارة الى حضور نوعي من أبناء الجيل الثاني من العنصر النسائي. ويعزي هذا الحضور لأهمية موضوع الندوة. ولنوعية المحاضرين، ولرغبة العديد من الباحثين في التعرف عن قرب على أنشطة المعهد العالمي للفكر الاسلامي، في غياب مؤسسة تمثله في باريس الى وقت قريب.

في الحصة الصباحية، تحدث د. المسيري عن "الجانب المقدس والجانب الدنيوي في هوة المواطنة الاسلامية". وركز على اشكالية الانتماء للأمة باعتباره عقد ورباط ايماني مقدس بين الانسان وخالقه تجاه المسلمين والبشرية جمعاء وتـ يل هذا التصور الاخلاقي على الزامات عقد المواطنة بين الناس.

فالموازنة بين الانتماء الى رباط الهي، رباط الامة والانتماء الى رباط جغرافي، رباط الوطن بالمفهوم الحديث يحتاج الى تصور اسلامي معاصر يقوم على فلسفة وتشريع التجديديين.

وقدم الاستاذ هشام عرافة "وجهة نظر اسلامة عن التعددية الايديولوجية والمواطنة" مبنية على ما جاء ف يالنصوص الاسلامية، واعتبار الاختلاف مسألة طبيعية وأساسية، وأن القرآن الكريم دعا الى معاملة غير المسلمين بالبر (مثل الوالدين) بالتي هي أحسن، وعلى أساس قيم العدل والقسط.

وقدم د. رضا الشايبي "مقاربة نقدية لأخلاقية المواطنة في الفكر السياسي الغربي الحديث "مركزا على ان مفهوم المواطنة ليس مقدسا وانه خضع لكثير من التحويرات وانه جاء نتيجة لنضالات عدة وهو الآن بصدد المراجعة في الفكر الغربي.

وتناول الاستاذ آلان قراش موضوع "المواطنة والعلمانة" مشيرا الى التقدم الحاصل في الاعتراف بالمعطى الاسلامي في فرنسا (ملف الاستشارة)، واعتبر أن المسلمين في فرنسا في طريقهم الى الحصول على كامل حقوقهم بعد طول معاناة، ولكن السؤال الكبير الذ يبقى مطروحا هو هل سيبقى اهتمام المسلمين بحصولهم على حصولهم على حقوقهم الخاصة م، أم يعتبرون أنفسهم جزءا من هذا ا تمع، ويتضامنون مع قضاياه ومع الحق والعدل وحقوق الجميع داخل ا تمع الفرنسي؟ وهل سيتضامنون سيما يتعلق بالقضايا خارج فرنسا- مع المضطهدين ويقفون في وجه الظلم مهما كان مصدره ولو كان من حكومات وقوى مسلمة؟

في الحصة الثانية، تحدث د. هيثم مناع عن "مجهود المسلمين الفكري في وضعهم كأقلية" معتبرا أن الحياة في إطار الاقلية يس منظما مسبقا وأن الامر يحتاج الى جهود للحصول على حقوق لغوية ودينية.

أما د. جاء بالله، فقد تناول موضوع "فقه الأقلية المسلمة في أوروبا، وخصوصية هذا الفقه المرتبط بخصوصية وضع المسلمين كأقلية، مستعرضا تجربة ا لس الاوروبي للبحوث والافتاء في هذا

ا ال. وهو نفس الموضوع الذي تحدث فيه الدكتور عبد ا يد التركي مع عودة الى التاريخ الاسلامي ومعاملة أهل الذمة وغير المسلمن.

ومن ناحيتها، تحدثت الاستاذة سيزاري عن "الاقليات المسلمة في الغرب" وتوقفت عند موضوع العولمة في زمن ما بعد الحداثة والعودة الى الخصوصة الثقافية والى مصطلح الاصالة بالمفهوم الاسلامي، والى وضع الاديان في العصر الحاضر. واكدت على ظاهرة تكيف الاقليات الدينية وخاصة المسلمة وقدر ا على الاندماج في ا تمعات الغربية في اطار الحفاظ على هويتها، مع الاشارة الى الفارق الكبير بين أوروبا والولايات المتحدة في درجة هذا التكيف بالنظر الى الصعوبات الناتجة عن العقلية السائدة في البلاد الاستعمارية سابقا.

في الحصة الثالثة، تحدثت الاستاذة حليمة بومدين عن "ميثاق الحقوق الاساسية في الاتحاد الاوروبي والإسلام في اوروبا"، وعادت بالذاكرة الى التاريخ الاستعماري مشيرة الى بقاءى أشواط كبيرة من العمل من أجل الحصول على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كمواطنين مسلمين في ا تمعات الاوروبية.

ومن خلال تجربتها كنائبة في البرلمان الاوروبي دعت الى الانخراط في فيدرالية الاولياء والفدرالية الاوروبية للشباب، وفي العمل السياسي من خلال المشاركة بالصوت الانتخابي، والتخلي عن خطاب التشكي والضحية، والاستفادة من التعددية القائمة في أوروبا.

وتحدث الاستاذ غالب بن الشيخ في مداخلته بعنوان "الاسلام والمواطنة" عن الاسلام كعامل ايجابي للعولمة بحكم انسانية هذا الدين، وانفتاحه الحضاري، وقيمته في رفع تحديات المواطنة في ظل العولمة. كما تطرق الاستاذ أحمد بوزيد الى الحديث عن "العولمة والقضايا الدولية" كعامل للاندماج. وتعرض في مداخلته للقضايا الاسلامية الساخنة مثل القضية الفلسطينية والشيشانية وتأثيرها على استقرار المسلمين واندماجهم في اوروبا.

واكد د. محمد الغمقي في مداخلته بعنوان "المواطنة الاوروبية وتساوي الفرص" على ضرورة صمان تساوي الفرص كشرط لتحقيق المواطنة، وذلك على المستوى الاجتماع بإيجاد الظروف الضامنة للكرامة والانسانية، وخاصة في مجالات العمل والسكن والتعليم. وتطرق الى مظاهر الاقصاء في العمل بسبب الانتماء الى أصل أجنبي والىة مظاهر حشر المسلمين في أحياء سكنية غير لائقة منذ

الستينات مما فاقم ظاهرة العنف في ضواحي المدن الكبرى. وعلى المستوى الثقافي، يتطلب تساوي الفرص احترام الخصوصيات الثقافية والدينية، والتصدي للعقليات المثيرة للنعرات العرقية والعنصرية، وظاهرة الاسلاموفوبيا في وسائل الاعلام ودوائر صناعة الفكر والقرار، واعطا حق الرد على تشويه صورة الاسلام والمسلمن. وعلى المستوى السياسي، المساعدة على المواطنة الايجابية عن طريق المشاركة السياسية، وفتح باب الترشيح في وجه المواطنين من أصل اجنبي، وباب الانتخاب للجميع على الأقل في الانتخابات البلدية. إن تحقيق المساواة في الفرص والحصول على حقوق المواطنة كاملة من شأنه أن يجعل من مسلمي أوروبا والغرب عموما جسرا حضاريا بين العالم الاسلامي والعالم الغربي.

الاسلام والاسلاموفوبيا

نظم المعهج العالمي للفكر الاسلامي – مكتب فرنسا يوم 2001\5\11 بباريس ندوة بعنوان "الاسلام والاسلاموفوبيا"، حضرها عدد كبير من الاساتذة الجامعيين من بينهم د. عبد ا يد النجار والباحثين المهتمين بشؤون المسلمين في فرنسا. وشارك فيها كل من د. زكي بدوي رئيس منتدى مناهضة الاسلاموفوبيا والعنصرية FAIR في بريطانيا ود. أنس الشيخ علي رئيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين ببرطانيا، ود. محمد المستيري، المستشار الاكادمي للمعهد العالمي للفكر الاسلامي ومدير مكتبه بباريس، ود. محمد الغمقي صحفي وباحث، دكتور في العلوم السياسية، ومدير تحرير لة الأوروبية.

تحدث د. زكي بدوي عن اسباب ظاهرة الاسلاموفوبيا والتي من بينها تواجد عدد من المهاجرين ينتمون الى ثقافة ودين مختلفين عما هو سائد في البلاد الغربية، بل الى دين ينظر له بشىء من العداوة، واعتبر ان هناك خوفا حقيقيا من الطرفين، وخوف المسلمين من الغرب، وخوف الغربيين من الاسلام خاصة عندما كان في أوج قوته، وهناك خوف مرضي لا مبرر له وهو مكا يعبر عنه بالاسلاموفوبيا، ويظهر من خلال بعض المواقف والتصريحات لجهات اعلامية أو شخصيات سياسية معروفة، والتي تتمحور حول اعتبار الاسلام دخيلا على ا تمعات الغربية، والمسلمين ليست لهم قابلية الاندماج في هذه ا تمعات. وتطرق الى نشاط مؤسسة FAIR التي يشرف عليها مجل يضم 8 مسلمين و12 نصرانا (وهذا التقسيم مقصود)، ودعا الى التحرك لتكوين نفس الاطار في فرنسا وبقية البلدان الغربية، من أجل محاصرة موجة الاسلاموفوبيا.

ومن ناحيته قام د. أنس الشيخ على بتقديم عرض لبعض نماذج من الأدب الروائي الشعبي الانجليزي والامريكي من خلال تحليل شرائط لأغلفة هذه الروايات ودلالات الصور التي تحملها والرموز التي تعبر عنها (الخنجر والهلال والمأذنة والمسدس والحجاب وقطرات الدم...) والعناوين التي تتخيرها والتي يجمع بينها قاسم مشترك وهو الحقد على الاسلام واهله، والتخويف منه. وحذّر المحاضر من مخاطر هذه الروايات التي تلقى رواجاً لا نظير له ليس فقط لدى عامة الناس بل أيضا لدى أصحاب القرار المولعين بمطالعة هذا الصنف من الأدب.

وتناول د. محمد المستيري المسؤولية المشتركة بين الفكر الغربي والفكر الاسلامي في تنمية عقد الخوف كآلية في التعامل. فكما يمكن الحديث عن فوبيا الاسلام في الادبيات الغربية والتي عمقتها مقولة هانتيغتون حول الصراع الحضاري بين الاسلام والغرب على اعتباره البديل المستقبلي عن الصراع بين الشرق والغرب، يمكن الاقرار بأزمة الفكر الاسلامي في التناول الموضوعي للغرب وتنمية منهج علمي للاستغراب، في مقابل سيادة مواقف التكفير والاستقباح الكلي لفكره وحضارته. وعرض الباحث من خلال شرائط لنماذج من المؤلفات الاسلامية والغربية خلال القرن الماضي في مجالات عدة من العلوم الاجتماعية والتي أسست لمنهج الفوبيا في علاقة الاسلام والغرب.

وكانت محاضرة د. محمد الغمقي بعنوان:"الاسلاموفوبيا :مسؤولية من؟"،حاول خلالها توسيع دائرة المسؤولية في بروز هذه الظاهرة وانتشارها، وعدم حصرها كما هو شائع في الوسائل الاعلامية. وأشار الى تنوع الاطراف المسؤولة عن ذلك، ومنها بعض رجال السياسة والفكر والادب والفن ومجموعات الضغط الدينية وغيرها والمؤسسات التعليمية ، والمسلمون في بلدا م والاقليات المسلمة المتواجدة في الغرب.

وأوضح بأن الإشكال ثقافي حضاري في جوهره، ويمكن تلمس ذلك خاصة لدى الاطراف غير المسلمة التي تحمل تصورات مشوهة عن الاسلام والمسلمين تتوارثها أبا عن جد، وتكرسها مناهج التعليم وبعض المراكز الاستشراقية والوسائل الاعلامية. وتتحول هذه التصورات الى قناعات عند البعض تصل به الى العداوة ضد كل ما هو مسلم، والى شن حملة تخويف من الاسلام بحجة انه يهدد الهوية المسيحية اليهودية للمجتمعات الاوروبية الغربية، وأنه عامل تخلف حضاري وذوطبيعة توسعية بالقوة المادية الديمغرافية والفكرية. ولكن هذا الامر لا يدعو الى التعميم في الحكم، وذلك أن الفكر الغربي القائم على المنطق والعقالنية يصل بابعض الى اتخاذ مواقف موضوعية، رغم قوة الحملة التشويهية لصورة الاسلام والمسلمن في الغرب. أكد في الختما على أهمية عنصر الاتصال مباشرة بالجهات الاعلامية والفكرية والسياسية لشرح مواقف الاسلام من العديد من القضايا وأهمية توعية المسلمين بضرورة تقديم صورة ناصعة عن الاسلام.

التعريف بالتراث

أبو فداء سامي التوني*

Samy_amz@hotmail.com

تاريخ بغداد
للخطيب البغدادي

كتاب "تاريخ السلام وأخبار محدثيها وذكر قطا ا العلماء" المعروف بـ "تاريخ بغداد" للحافظ أبي بكر :احمد بن علي بن ثابت بن احمد بن مهدي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي (392 463)[1] تاريخ شامل لمدينة بغداد من حيث نشأ ا وأحيائها وقصورها ومختلف معالمها ، فضلا عن تراجم أعلامها من رحال السياسة والعلم والادب وغير ذلك.

ألفه الخطيب البغدادي على طريقة المحدثين، وصدره بجملة أبواب في وصف بغداد وما ورد فها عن الانبياء وبعض العلماء في فضلها ومحاسن أهلها وأخلاقها، وفي وجه تسميتها، وأخبار الخليفة المنصور وسبب شروعه في تخطيطها وبنائها، وذكر جسورها، ومساجدها وحماما ا ومقابرها، وذكر مدينتي الكرخ والرصافة، وخبر المدائن، وبشارة النبي (ص) بفتحها، وذكر الصحابة الذين قدموا اليها.

ثم شرع في ذكر المقصود من الكتاب فذكر التابعين ومن بعدهم في جملة البغداديين من الخلفاء والأشراف، والكبراء والعظماء، والقضاة والفقهاء، والمحدثين، والقراء والزهاد، والصالحين، والمؤذنين، والشعراء من أهل مدينة السلام بغداد الذين ولدوا ا أو بغيرها ونزلوا ا، ومن انتقل عنها ومات بغيرها،ومن كان بالنواحي القريبة منها، ومن قدم من غير أهلها من الأعلام، مع ذكر ما انتهى

---

*باحث مصري متفرغ لتحقيق العلمي لكتب التراث.

[1] هو أحد الحفاظ المؤرخين المقدمين، له الكثير من المؤلفات منها " تاريخ بغداد" وهو أشهر كتبه، و"الكفاية في أصول علم الرواية" ، و" الجامع لأخلاق الراو وآداب السامع ، و"البخالاء"، و"الفوائد المنتخبة"، و"تقييد العلم"، و"شرف أصحاب الحديث"، و"التطفيل" ، و"الأسماء والألقاب" وغير ذلك.

انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان 1\93:92 (34) ، الذهبي: سير النبلاء 18\297:270 (137)، الزركلي: الأعلام 1\172 ، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 6\67:56 ، الخوانساري: روضات 1\290:284 (89)،

للمؤلف من معلومات عن كناهم وأنسا م ومآثرهم ومستحسن أخبارهم، ومبلغ اعمارهم وتاريخ وفيا م، وما حفظ عن أسلافهم من : مدح وذم، وقبول لمرويا م ورد، وجرح وتعديل.

وجعله على جملة الابواب، ورتب عىى حروف المعجم ما فيه من التراجم، واعتبر هذا الترتيب في أسمائهم وآبائهم، وابتدأه بذكر المحمدين (من اسمه محمد)، ثم بالأحمدين (من اسمه احمد)، ثم اتبعه من اسمه (ابراهيم)، ثم ثنى بحرف الباء الى
آخر حروف المعجم[2]

ولما حج أبو اسحاق الشيرازي[3] _476 هـ \1083 م) شرب ماء زمزم بنية بلوغ ثلاث كان منهم أن يحدث بتاريخ بغداد[4] ، قال ابن خلكان في حق الخطيب: " كان من الحفاظ المتقنين، والعلماء المتبحرين، ولو لم يكن له سوى التاريخ لكفاه، فإنه يدل على اطلاع عظيم"[5]، قال صاحب كشف الظنون: "كت على طريقة المحدثين، جمع فيه رجالها (أي رجال بغداد) ومن ورد ا، وضم اله فوائد جمة فصار كتابا عظيم الحجم والنفع"[6]

وقد اشتمل تاريخ بغدد على نحو ثمانية آلاف ترجمة منها المطول والوجيز بحسب ما يتوفر للمؤلف من معلومات متعلقة بالشخصية، كما اشتمل- الى جانب الاحاديث المقبولة على جملة وفيرة من الاحاديث الباطلة الموضوعة والضعيفة وانما جرى مؤلفة على سنة المحدثين من حشد المرويات في مؤلفها م لإتاحة ا ال لنقاد الحديث للاطلاع على جميع أسانيد الحديث.

والحق أن" تاريخ بغداد" بعد مصدرا لا غنى عنه للباحثين في تاريخ الخلافة الاسلامية عامة والدولة العباسية خاصة في شتى مناحي الحياة، وقد اعتمد عليه كثير من العلماء كحافظ المزي، والذهبي، وابن حجر، والسيوطي، وغيرهم في مؤلفا م التاريخية والحديثية وغيرها، ولقي الكتاب قبولا عاما بين أهل العلم على اختلاف تخصصا م، كما تلقاه أهل الادب وغيرهم بالقبول أيضا لما

---

[2]انظر : دار الكتب المصرية (القاهرة) : فهرس الكتب العربية التي وردت للدار 1930 1937 الجزء 8 الملحق 2 ص 74

[3] ابراهيم بن علي بن يوسف، الفيروزابادي، الشيرازي، جمال الدين، المعروف بأبي اسحاق الشيرازي (476 هـ \1083م) : فقيه، صوفي. من آثاره: "المهذب" في الفقه،النكت في الخلاف، "اللمع" وشرحه، "المعونة" في الجدل، "طبقات الفقهاء".

[4] طبقات الحفاظ ص 435

[5] ابن خلكان: وفيات الاعان 1\92 ، وقد اثبتت هذه العبارة بنصها طاش كبري زاده 1\258 دون احالة.

[6] 1\287

حفل به من رواية الشعر والمنثور من كلام الادباء، واشتهرت عبارة تقول:"المحدثون بعد الخطيب عيال على كتبه".

وقد استدرك على الخطيب بعض الشخصيات التي فاتته وهي على شرطه، كما ألفت المختصرات والذيول التكميلية للكتاب، ومن أبرزها : ذيل أبي سعد عبد الكريم بن محمد، ابن السمعاني (562) ويقدر بـ في 15 مجلدا [7]، وذيل ابن النجار (643) ويقدر بنحو 30 مجلدا[8]، ومختصرا ابن منظور وياقوت الحموي وأبي اليمن مسعود ن محمد البخاري (461)، وغير ذلك وللدكتور أكرم ضياء العمري كتاب "موارد الخطيب" ضمنه ما اعتمد عليه الخطيب البغدادي في تأليف كتابه.

وللكتاب عدة طبعات أشهرها طبعة دار الكتاب العربي (بيروت) وعنها نشرته مصورا دار الكتب العلمية (بيروت) ويقع في اربعة عشر جزءا من القطع المتوسط، وقد ألحقت به دار الكتب العلمية مختصر ذيل ابن الدبيثي على ذيل ابن السمعاني على تاريخ بغداد للذهبي (ويمثل الجزء 15 من طبعتها)، و الاجزاء 1:3 من ذيل ابن النجار على تاريخ بغداد (وتمثل الاجزاء 16:18 من طبعتها)[9]، و"المستفاد نم ذيل تاريخ بغداد لابن النجار" تأليف ابن الدمياطي (ويمل الجزء 19 من هذه الطبعة).

وقد ألحق بالجزء 13 كتاب "الرد على ابي بكر الخطيب البغدلدي فيما ذكر في تاريخه في ترجمة الامام سراج الامة أبي حنيفة النعمان" للملك المعظم (624هـ \1227م)[10].

أما أحسن النسخ الإلكترونية للكتاب فالصادرة ضمن "الموسوعة الذهبية للحديث النبوي الشريف وعلومه" (إصدار شركة التراث الاردن) وهي مأخوذة أيضا عن طبعة دار الكتاب العربي، وتتيح ا ال لاستخراج المعلومات من الكتاب عن طريق الحاسوب بشكل ميسر وان لم تبلغ هذه النسخة الغاية المرجوة منها لما وقع فيها من اخطاء وتصحيفات وقصور في الفهارس الملحقة بالبرنامج.

---

[7] كشف الظنون 1\287 ولم يطبع منه شيء الى اليوم

[8] كشف الظنون 1\287 وقد طبع منه 4 أجزاء فقط.

[9] وجدت 4 اجزاء فقط من هذا الذيل نشرت بتصحيح د. قيصر فرح ط. دائرة المعاف العثمانية، حيد آباد الدكن (الجزء الرابع سنة 1404\1985)، وقج نشرت لاثة الأولى منها دار الكتب العلمية في اصدارها المذكور.

[10] هو عيسى (الملك المعظم) بن محمد (الملك العادل) أبي بكر بن ايوب ، شرف الدين الايوبي، سلطان الشام، من علماء الملوك، كان عالما بفقه الحنفية والعربية من تصانيفه : شرح الجامع الكبير للشيباني وكتاب في العروض وغير ذلك.
انظر الزركلي، الاعلام 5\108.

المستشرفون للعقيقي

يعد كتاب "المستشرقون" لنجيب العقيقي أجمع مؤلف عربي عن المستشرقين ومدارسهم وآثارهم، استغرق تأليفه وتنقيحه قرابة اثنتين واربعين سنة أمضاها مؤلفه بين طبعتيه الأولى والرابعة (1937 – 1981).

سلخ العقيقي سنتين في اعداد طبعته الاولى التي صدرت في بيروت سنة 1937 م التي لم تقف بما احبه لها[1] ، مما دعاه الى اصدار طبعته الاثانية سنة 1948 م، ثم استغرق ست سنوات قضاها منقبا عن التراث الشرقي من فجر الحضارة الى العصر الحديث، محصيا نشاط المستشرقين فيه حتى في مقالا م في الدوريات المختلفة[2] لتصدر عن دار المعارف (مصر) سنة 1964 – 1965 في 1404 صفحة.

أما الطبعة الرابعة الموسعة فقد صدرت عن دار المعارف (مصر) سنة 1981 في ثلاثة اجزاء (1721 صفحة)، من القطع المتوسط.

اهتم العقيقي في كتابه "المستشرقون" بإحصاء نشاط المستشرقين خلال الف عام في الكشف والجمع والفهرسة والدرس والتحقيق والترجمة والتصنيف.

وقد مهد للكتاب بالحديث – في جزئه الاول – عن مهد الحضارة والعرب قبل الاسلام، وفتوح الاسلام وما استحدثه من فنون وآداب وعلوم وأرست عليها اوروبا ضتها الحديثة، ليفضي الى الحديث عن الاستشراق الفرنسي والايطالي وأثر الشرق في ادبيهما مع تراجم لمستشرقي البلدين وبيان آثارهم.

ثم تناول بتوسع الجزأين الثاني والثالث كراسي اللغات الشرقية ومكتبا ا ومتحافها وجمعيا ا ومجلا ا ومجموعا ا وألأثرها في : انجلترا، واسبانيا، البرتغال، والنمسا، وهولندا، وبولونيا، والدانمارك

---

[1] العقييقي: **المستشرفون** 3\9_ الطبعة الرابعة

[2] راجع العقيقي: **المستشرفون** 3\9 _ الطبعة الرابعة

وسويسرا، والسويد، وا ر، وروسيا, والولايات المتحدة، وبلجيكا، وتشيكوسلوفاكيا، ويوغسلافيا مع تراجم لمستشرقي هذه البلدان وبيان آثارهم.

حتى اذا تم له ذلك (اثناء الجزء الثالث) تعرض لجهود المستشرقين حول: الاكتشافات الاثرية، والمتاحف والمخطوطات والمطابع الشرقية، والمؤتمرات الدولية، ودائرة المعارف الاسلامية، وا موعات وا لات الشرقية، ودور النشر الاستشراقية.

ثم عقد (خاتمة) اعاد فيها ترتيب مادة الكتاب ملخصا جهود المستشرقين في العلوم والفنون الاسلامية المختلفة، ثم عقد فصلا لبيان سبب نجاح المستشرقين فيما عجز فيه المسلمون الجزاء الذي لقيه المستشرقون من الغرب والشرق جميعا لقاء جهوده.

وقد رجع نجيب العقيقي في جمع مادة كتابه "المستشرقون" الى مراجع الاستشراق من دوريات كا لة الآسيوية (1822- 1976) وفهارس في طليعتها الفهرس الاسلامي (1906-1977)، وقوائم المكتبات، كما كتب مئات الرسائل بشتى اللغات الى المستشرقين وذويهم ومؤسسا م والسفارات والمراكز الثقافية يستمدهم المعلومات ويعرض عليهم ما كتب طالبا المراجعة والتعقيب.[3]

وقد اظهر العقيقي في كتابه ميلا شديدا للاستشراق والمستشرقين ودافع عنهم دفاعا مستميتا، وسخر ممن رماهم بالعمالة للاستعمار وخدمة التبشير (مستثنيا عددا يراه شاذا نادرا لا يستحق الاهتمام.[4]

وقج لقي الكتاب استحسان الدوائر الغربية ومن سار في فلكهم فترجمت فصول من الكتاب الى اللغات الاجنبية، ودعي مؤلفه الى مؤتمرات المستشرقين الدولية،ومنح جائزة وزارة التربية الوطنية في لبنان ستة 1965 م ، ولقي كتابه ثناء في طليعة المراجع الموثوق ا في هذا ا ال.[5]

---

[3] انظر: العقيقي: المستشرقون 1\109 : 10 6 3\626 :676
[4] انظر مثلا : 3\ 598 : 625
[5] علي حسن الخربوطلي: المستشرقون والتاريخ الاسلامي ص 28؟123...؟

وعلى الجانب الآخر لقي الكتاب ومؤلفه هجوما ونقدا من الدوائر المتربصة للغزو الفكري والثقافي في العالم الاسلامي، وعدوا تعاطف مؤلفه وميله للاستشراق والمستشرقين غفلة عن حقيقة لم يعد ثمة مجال لانكارها اليوم بعد نشر آلاف البحوث والدراسات - بل المذكرات والوثائق – التي كشفت النقاب عن علاقة الاستشراق بالتبشير والاستعمار، وأن هذا الجهد المحموم من المستشرقين والانفاق السخي من الغرب لم يكن ليقوم دون مقابل وهدف قوي واضح هو اختراق الامة الاسلامية فكريا وعقائديا – وهو مكا عجزوا عنه عسكريا – وهو ما ظهرت نتائجه قوية واضحة اليوم.

على أن الكتاب – على أية حال – مرجع مهم وسجل ضروري لا غنى عنه للباحثين والمؤرخين لرصد تاريخ الاستشراق ونتاج جهودهم،ودوريا م، ومؤسسا م العلمية مراكز بحوثهم.

معجم المطبوعات العربية والمعربة
المعروف
بـ"معجم سركيس"
تأليف يوسف اليان سركيس[1]
(1351 هـ \1932م)

أولت الحضارة الاسلامية اهتماما كبيرا بتدوين المؤلقات المتعلقة بالكتب ومؤلفيها وموضوعا ا فكان كتاب "الفهرست" لابن النديم وغيره، إلا أن هذا الاهتمام ضعف كثيرا في العصر الحديث فجاءت محاولات ضعيفة قاصرة[2]، حتى كان كتاب"معجم سركيس" المسمى "معجم المطبوعات العربية والمعربة" واحدا من أشهر كتب البيليوغرافا العربية الحديثة.

يغطي "معجم سركيس" الفترة الزمنية "من ظهور الطباعة الى اية السنة الهجرية 1339 الموافقة لسنة 1919 ميلادية"[3] كما يقول مؤلفه ، وهو "شامل لأسماء الكتب المطبوعة – (بالعربية) – في الاقطار الشرقية والغربية".

وقد حدد مؤلفه الزمن استغرقه تأليف بقوله "وباشرتالعمل منذ ست عشرة سنة ونيف"[4] ، لك تكن جميعها – خالصة للكتاب [5]- ، ليصدر في أكثر من ألف صفحة من القطع الكبير[6]، وقد قسم كل صفحة الى رين، ليأخذ الكتاب ترقمه بأرقام تلكم الا ر[7]، ضم نحو عشرة آالاف كتاب.

---

[1] هو:يوف اليان بن موسى سركيس (1272 هـ\ 1856 م – 1351 هـ ـ \1932 م): ولد بدمشق، وانتقل الى بيروت طفلا، وقضى 35 عاما في خدمة "البنك العثماني"، كاتبا ، فمديرا ، في بيروت ودمشق وقبرص وانقره والآستانة . واستقر بمصر سنة 1912 فاشتغل بتجارة الكتب، وصنف كتابه: معجم المطبوعات الذب غرف به ، وله أيضا : جامع التصانيف الحديثة وأنفس الآثار في أشهر الأمصار، وغيرهما . وكانت وفاته بالقاهرة.

(سركيس :معجم المطبوعات ص 1022 – 1023. (ترجمه بقلمه) ، الزركلي :الاعلام 8\219،...)

[2] ذكر سركيس المحاولات الحديثة التي سبقته في مقدمة كتابه ص أ- ب.

[3] هذا ما دونه مؤلفه على غلاف الكتاب.

[4] سركيس ص ب

[5] لعل مما يدل أنه كتب أيضا كتابه "جامع التصانيف الحديثة" قبل نشر معجمه، وهو ما صرح به في مقدمته " جامعه" ص3.

[6] 2194 صفحة، قسمت كل صفحة الى عمودين، ورقمت غالب صفحاته طبقا للأعمدة.

وقد عبر سركيس عن هدفه من الكتاب فقال:
" هاجني لاعج الغرام بإحياء آثار المصنفين، وحركتي فرط الشغف إنماء معارف الادباء الباحثين الى ان اتولى بقدر ما يسعه الذراع القاصر جمع كتاب شامل لجميع المصنفات العربية التي نشرت في انحاء المعمورة منذ تأسيس الطاعة الى يومنا هذا، مع الاشارة الوجيزة الى موضوع كل منها، ثم أثبت لكل مؤلف من المتأخرين والمتقدمن لمعة من ترجمته، اعتمدت في نقلها على أوثق المصادر، وأتبع الترجمة بذكر مصنفاته ومحل طبعها والسنة التي طبعت فيها"[8].

قام سركيس بترتيب المطبوعات العربية والمعربة بحسب أسماء مؤلفيها، ورتب أسماء المؤلفين على الشهرة (فهو يذكر اسم الشخصية وسنة مولودها ووفا ا، مع ذكر ترجمة موجزة للشخصية – وقد يهمل ذلك أحيانا - ، ثم يورد اسماء المؤلفات المطبوعة للشخصية مع بيان اسم المكتبة الناشرة للكتاب والدولة المنشور فيها وسنة الطبع وعدد الصفحات ، وفي حاشية الصفحة احالة الى مصدر – أو مصادر- الترجمة.

وقد التزم سركيس في ترتيب المؤلفين الاسلوب الغربي في ترتيب الاعلام وفق الاسم الاخير (ويقابل في العربية اللقب والنسبة والاسرة، او نحو ذلك) فترجمة (هشام بن محمد بن السائب الكلبي) في (ابن الكلبي) ،و (داود بن عمر الانطاكي) في (الانطاك)، و(يوسف حبيقة) في (حبيقة)... الخ، مع احتساب لفظي (أبو ، ابن) في الترتيب الهجائي فذكرها في الاف، ثم صنع احالات من الاسماء المطولة الى شهر ا، وجعل علامة الاحالة النجمة (*) بين الطرفين[9].

وقد استغرق سرد المؤلفات حسب أسماء المؤلفين 981 صفحة من الكتاب، ثم أردف ذلك ب "قسم ا امع" 61 صفحة أورد فيه الكتب المطبوعة المشتملة على مجموعة من المؤلفات وقد رتب أغلبها على العلوم والفنون المختلفة فجاءت في 22 قسما [10] ، ثم اعقب ذلك بـ "تذييل الكتاب في

---

[7] وهو ما نجده متبعا في "**كشف الظنون**" ويله "**ايضاح المكنون**" و"**هدية العارفين**" وأيضا.

[8] سركيس : معجم المطبوعات ص ب.

[9] مثل: (احمد بن أحمد بن سلامة* القليوبي)،(احمد بن حجازي الفشني* الفشني) ، (الشمنتري الأعلم* الأعلم الشمنتري)...الخ

[10] وقد ذكر الكتب معلومة المؤلف تحت اسم مؤلفها وأحال الى هذا القسم، انما فعل ذلك لمنع تكرار المعلومات المتعلقة بالناشر وعدد الصفخات،... الخ

الكتب المطبوعة ا هول اسماء ومؤلفيها" مرتبة على حروف المعجم 17لا صفحة، ثم فهرست اسماء الكتب (ص 1: 152) رتب فيه اسماء الكتب الواردة في الكتاب على حروف الهجاء مع عدم احتساب "ال" في الترتيب الهجائي ولا اختلاف الهمزات مفتوحة كانت أو مكسورة أو مهملة ووضع الكتي المسماة بـ "كتاب..." (مثل: كتاب الاحجار، كتاب الاخلاق ، كتاب الاصنام، كتاب البلدان) في حرف الكاف باحتساب لفظ "الكتاب".

ثم أثبتت في اية الكتاب قائمة باستدراك الاخطاء الطباعية أو العلمية الواقعة في الكتاب واضافة بعض المعلومات الاخرى، ثم "ملحق فهرس أسماء الكتب" وفيه ذكر اضافة على "فهرس اسماء الكتب" ما أضافه منى الكتب في "الاستدراك" وأحال الى الموضع الذي يجب أن تحل فيه طبقا لترتيب الكتاب.

وقد كان فهرسته لغالب الكتاب بشكل غير مباشر اعتمادا على الفهارس، في حين اضطر لمطالعة الكثير من الكتب الاخرى التي كتب عنها وام تذكر في فهارس فكتب عنها بشكل غير مباشر (خاصة الكتب المطبوعة في ايران والهند والمغرب لأنه لم يجد لها فهارس تغنيه)[11]، ثم بقي بعد ذلك قوله: "ويغلب على الظن أنه فاتني بعض الكتب التي طبعت على الحجر في تبريز وطهران إذ لم اتوصل الى معرفة أسمائها"[12]

ولم يكن "معجم سركيس" جهدا خالصا لمؤلفه وحده،فلقد سانده في تأليفه بعض أعلام عصره ممن عرفوا بالدراية العلمة والمعرفة الموسوعية بالكتب العربية والمؤلفين العرب والمستعربين، وقد خص منهم سركيس بالذكر "أحمد باشا تيمور "العلامة الموسوعي الذي لم يقتصر على أن وضع خزانة كتبه النفيسة قيد أمره – كما قال- بل ساعده في مقابلة المصنفات العربية المحفوظة في مكتبته – المكتبة التيمورية – وضبط أسمائها وأسماء مؤلفيها بالإضافة الى آرائه ومشورته [13] فما كان من

---

[11] قال سركيس ص ب "... كثيرا ما احوجتني الضرورة الى الاطلاع على الكتب نفسها للوقوف على حقيقة اسمها واسم مؤلفيها وما احتوته من العلم والفن وما كان الغرض من وضعها وأخص بذكر الكتب المطبوعة في بلاد ايران والهند والمغرب وهي تعد بالمئات فإني لم أر لها جدولا أو فهرسا واضحا يد دلالة جلية عليها، وفي بعضها لا يعرف البلد الذي نشرت فيه".

[12] قال سركيس ص ب " ويغلب على الظن أنه فاتني بعض الكتب طبعت على الحجر في تبريز وطهران اذ لم اتوصل الى معرفة اسمائها لأني طالعت في تراجم علماء ايران كر الآلاف من الكتب التي وضعوها باللغة العربية فلا بد انه طبع منها قسم وافر وبقي الآخر مخطوطا".

[13] صرح بذلك سركيس في تقدمة الكتاب.

سركيس إلا أن جعل اهداء الكتاب اليه، كما نوه بفضل الشيخ محمد الببلاوي نقيب الاشراف [14] الذي مهد له السبيل في دار الكتب المصرية للحصول على معلومات كثيرة[15]، وبفضل "المكتبة الزكية" (لمؤسسها أحمد زكي باشا) التي اقتبس منهالا فوائد جمة[16].

ولا شك أن "معجم المطبوعات العربية والمعربة" كتاب لا يستغني عنه الباحث في مجال المطبوعات العربية (الببلوغرافيا العربية) الى سنة 1919 م (وهي مجال تأليف الكتاب) فقد استند مؤلفه الى مادة علمية وخبرة ودراية كبيرة استفادها من عمله في هذا ا ال، الا ان الامر على النقيض فيما يخص تراجم غير معاصريه المنشورة في الكتاب إذ هي مجرد نقول (رجع في غالبها الى "وفيات الاعيان"لابن خلكان، و"بغية الوعاة" للسيوطي، "طبقات الشافعية الكبرى" للسبكي، و"روضات الجنات" للخوانساري، و"مفتاح السعادة" لطاش كبرى زاده، و"فوات الوفيات" لابن شاكر الكتبي، و"ومعجم الادباء لياقوت الحموي والفهرست لابن النديم والديباج المذهب لابن فرحون، ونحوهم" ، اذ لا يعدو يوسف اليان سركيس أن يكون كتبياً لا علم له بغير مجال عمله[17]، فينغي أن لا يهتم الباحث بما قد يجده في الكتاب من مخالفات في بعض تراجم غير معاصري المؤلف، وهذا بخلاف معاصريه الذين لقيهم أو بلغته أخبارهم[18].

---

[14] هو محمد بن علي بن أحمد ،الببلاوي، الادريسي، الابن الثاني للببلاوي الكبير، وكان فقيها اديبا فاضلا، عارفا بالكتب وتنسيقها.وله "فهرست الكتبخانة الخديوية" (دار الكتب المصرية).

(انظر: احمد عطيه الله: **القاموس الاسلامي** 1\270، سركيس 1\523 :524، كحالة :**معجم المؤلفين** 11 \39، **الزركلي** : الاعلام 7 \ 197).

[15]سركيس 1\ج، 523.

[16] معجم سركيس 1\ج

[17] وليس هو مثل ياقوت الحموي (الوراق) مثلا.

[18] من أمثلة مخالفات سركيس – ولا يعتد بخلافة لما نبهنا اليه هنا – في اسماء الكتب ذكره كتاب "**اللباب** في **ذيب الأنساب**" لابن الأثير باسم "اللباب في معرفة الأنساب" (سركيس 1\ 37).

ومن أمثلة شذوذه في أسماء الأعلام قوله في اسم الرازي (صاحب مختار الصحاح) : "زين الدين محمد بن شمس الدين أبي بكر ين عبد القادر..." وهو ما لم يقل به أحد به قديما ولا حديثا.

(انظر: سركيس: **معجم المطبوعات** ص 917 : 918 وقارن مثلا بـ: القرشي: الجواهر المضية 3\97(1238)، طاش الكبري زاده: **طبقات الفقهاء** ص 121 ، **مفتاح السعادة** 2\604، التميمي: **الطبقات السنية** (1909)، المقريزي: **الخطط** 3ظ51، حاجي خليفة: **كشف الظنون** 1\92، 374، 633، 2\1072 : 1073 ، 1208 .، الخ

ومن أمثلة تصحيفه الاسماء أيضا: "احمد بن الحسين بن احمد ، الاصبهاني، الشافعي، القاضي، أبو شجاع، أبو الطيب، شهاب الدين" تصحيف في اسم أبيه صوابه: أحمد بن الحسن (انظر: سركيس: معجم المطبوعات ص 318، وقارن مثلا بـ: السبكي: طبقات الشافعية 6ظ15 (567)

والحق أنى التزام يوسف اليان سركيس بذكر المؤلفين على الشهرة جاء متعسفا مبالغا فيه مقلدا فيه مقلدا تقليدا أعمى للأسلوب الغربي وهو ما لا يتاسب العرب والعربية، فلا مبرر لذكر مصطفى صبري مثلا في (صبري) فما لقّب به ولا عرف به، انما اشتهر باسمه مركا هكذا (مصطفى صبري)،ولذا لم يستطع أن يستقيم على منهج واحد في الكتاب كله في هذا الشأن أبدا فتارة يورد الترجمة تحت الاسم الأخير وتارة يورد تحت الاسم الأول، وان خففت الاحالات من هذه المشكلة.

وقد افتر الكتاب الى الدقة المنهجة فهو يترجم لشخصية ويهمل أخرى مقتصرا على مؤلفها، ويورد المقابل اللاتيني لبعض الاسماء الاجنبية ويهمل بعضها الآخر، ويذكر سني المولد والوفاة في بعض التراجم ويقتصر على الوفاة في أخرى، حتى نستطيع القول بإيجاز أن المؤلف انما أورد في كتابه ما وع له من معلومات بصرف النظر عن المنهجية العلمية المطلوبة في مثل هذه الاعمال البيولوجرافية، على أن علينا أن نلتمس له العذر لقلة الكتب المطبوعة آنذاك وندرة الفهارس العلمية التي كان من الممكن أن تيسر مل هذا العمل الضخم[19].

وقد يستلفت نظر الباحث إغفال سركيس لشخصية مهمة مشهورة مثل شيخ الاسلام مصطفى صبري (1373 هـ \ 1954م) [20] - وهو المؤلف والشخصية الاسلامية والدينية البارزة في الدولة العثمانية الذي كان ملء السمع والبصر- مع ترجمته لأديب مغمور يسمى مصطفى صبري أيضا[21]!!

وقد قام سركيس بطبع الكتاب بمطبعة سركيس سنة 1928 م في أحد عشر جزء[22] من القطع الكبير [23] ، ثم جمعت في مجلد ضخم (وقد أعادت نشره مصورا مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، في جزأين، بدون تاريخ[24])

---

[19] اشتكي سركيس من قلة المصادر الكافية في كتابه ص ب

[20] وان أورد لشيخ الاسلام كتابا في "جامع التصانيف الحديثة" هو " النكير " ص 97(853) مع أنه اطلع على كتاب سركيس وأخذ عنه.

[21] ص 1197، 1753 وقد بلغ مع اغفال أمه أن اسقطه عمر رضا كحالة من كتابه "معجم المؤلفين" مع انه اطلع على كتاب سركيس وأخذ عنه.

[22] عايدة نصير: الكتب العربية التي نشرت في مصر بين عامي 1926 1940 م ص 6(1 \ 10)

[23] تنقسم كل صفحة الى ـرين وقد رقمت صفحات الكتاب تبعا للأعمدة وليست الصفحات

[24] حوالي سنة 1987م

كما قام سركيس بعمل ذيل على الكتاب هو "جامع التصانيف الحديثة التي طبعت في البلاد الشرقية والغربية والامريكية من سنة 1920 الى سنة 1962 ميلادية الموافقة لسنتي الهجرة من 1339 الى 1345" ، وقدج قدر له أن يطبع أولا (سنة 1345هـ \ 1927م) قبل أصله[25].

[25] ذكر سركيس في (جامع التصانيف الحديثة ص 3) أن الكتاب يقع في نحو 2000 صفحة، وانه لم يتيسر نشره حتى الآن. وذكر أن جامع التصانيف الحديثة ذيل على الكتاب، وانه سيشفعه بمجموع ما ينشر فيما بعد سنة فسنة.